MIRCEA

ELIADE

Nașteri mistice

HUMANITAS

NAȘTERI MISTICE

MIRCEA ELIADE (București, 28 februarie 1907 — Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928), și la Calcutta, India (decembrie 1928 – decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gîndirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al ambasadei României la Londra (1940 – 1941) și al legației române de la Lisabona (1941 – 1945).

Din 1945, se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întîi la École Pratique des Hautes Études (pînă în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures" (1956–1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade") a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos Do Oriente* (1943); *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'Histoire des Religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane,* 1957 (*Le Sacré et le profane* 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1975); *Birth and Rebirth,* 1958 (*Naissances mystiques,* 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest,* 1969 (*La Nostalgie des origines,* 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses* I–III (1976 – 1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

NAȘTERI MISTICE

Traducere de
MIHAELA GRIGORE PARASCHIVESCU

HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE
RITES AND SYMBOLS OF INITIATION
© 1958 by Mircea Eliade
Published by arrangement with Harper Collins Publishers, Inc.
Pentru traducere s-a folosit și ediția franceză *NAISSANCES MYSTIQUES*
Gallimard, 1959

© HUMANITAS, 1995, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0609-5

Cuvînt înainte

Cartea reunește cursurile Haskell pe care am avut privilegiul să le țin la Universitatea din Chicago în toamna anului 1956 sub titlul *Patterns of Initiation* (*Tipare inițiatice*). În pregătirea textului pentru publicare am adăugat o introducere și cîteva referințe și note bibliografice, dar am păstrat prezentarea cerută de varianta orală originală a cursurilor. Așa cum o concep eu, cartea se adresează oricărui cititor nespecialist interesat de istoria spirituală a umanității. Din acest motiv m-am limitat la o descriere a fenomenului complex al inițierii numai în linii esențiale. Studii mai amănunțite ale anumitor aspecte se află în cîteva din publicațiile mele anterioare.[1] Voi reveni la problema aceasta într-o carte aflată acum în lucru, *Death and Initiation (Moarte și inițiere)*.

Doresc încă o dată să-mi exprim recunoștința rectorului Universității din Chicago, Comitetului pentru cursurile Haskell și decanului Facultății de teologie a Universității din Chicago pentru onoarea pe care mi-au acordat-o invitîndu-mă să predau cursurile Haskell în anul 1956. Fundația Bollingen a preluat cu generozitate cheltuielile pentru traducerea în limba engleză; doresc să-i asigur de recunoștința mea. Îi mulțumesc, de asemenea, traducătorului meu, domnul Willard R. Trask, pentru strădania de a realiza o reproducere fidelă a gîndului și textului meu în engleză.

MIRCEA ELIADE

Catedra de istoria religiilor
Universitatea din Chicago
Aprilie, 1958

Introducere

S-a spus adeseori că una dintre caracteristicile lumii moderne este dispariția oricăror rituri inițiatice semnificative. De importanță primordială în societățile tradiționale, inițierea semnificativă este practic inexistentă în lumea modernă occidentală. Diferitele credințe creștine păstrează, desigur, într-o măsură sau alta, urme ale unui mister inițiatic. Botezul este esențialmente un rit inițiatic; hirotonisirea implică o inițiere. Dar, să nu uităm, creștinismul a triumfat în lume și a devenit o religie universală tocmai pentru că s-a detașat de climatul misterelor greco-orientale și s-a proclamat o religie a mîntuirii accesibilă tuturor.

Pe de altă parte, sîntem îndreptățiți să numim „creștină" lumea modernă în totalitatea sa? Dacă „omul modern" există într-adevăr, aceasta este în măsura în care el refuză să se recunoască în termeni familiari concepției creștine despre om sau în termenii „antropologiei" creștine, ca să folosim expresia oamenilor de știință europeni. Originalitatea omului modern, noutatea sa în comparație cu societățile tradiționale, constă tocmai în hotărîrea sa de a se considera ființă pur istorică, în dorința sa de a trăi într-un cosmos fundamental desacralizat. Măsura în care a reușit omul modern să-și realizeze idealul este o altă problemă, pe care nu o vom aborda aici. Dar cert este faptul că idealul său nu mai are nimic comun cu mesajul creștin și că este, de asemenea, străin de imaginea pe care și-a conceput-o despre sine omul societăților tradiționale.

Prin ritul inițierii, omul societăților tradiționale reușește să cunoască și să-și asume această imagine. Evident, există mai multe tipuri și nenumărate variante de inițiere, corespunzătoare

unor structuri sociale și orizonturi culturale diferite. Dar important este faptul că toate societățile premoderne (cele care au durat în Europa occidentală pînă la sfîrșitul Evului Mediu iar în restul lumii pînă la primul război mondial) atribuie o importanță primordială ideologiei și tehnicilor inițierii.

În accepțiunea sa cea mai generală, termenul de inițiere indică un corpus de rituri și învățături orale al căror scop este producerea unei schimbări hotărîtoare în statutul religios și social al celui supus inițierii. În termeni filozofici, inițierea echivalează cu o schimbare fundamentală a condiției existențiale; la capătul încercărilor sale neofitul se bucură de o cu totul altă existență decît cea dinaintea inițierii: el a devenit *altul*. Dintre diversele categorii de inițiere, inițierea de pubertate este deosebit de importantă pentru înțelegerea omului premodern. Acolo unde există, aceste „rituri de trecere"[1] sînt obligatorii pentru toți tinerii tribului. Pentru a cîștiga dreptul de a fi admis în rîndul adulților, adolescentul trebuie să treacă printr-o serie de probe inițiatice: datorită acestor rituri și revelațiilor pe care ele le comportă, el va fi recunoscut ca membru de încredere al societății. Inițierea îl introduce pe novice în comunitatea umană și în lumea valorilor culturale și spirituale. El își însușește nu numai modelele de comportament, tehnicile și obiceiurile adulților, ci și miturile și tradițiile sacre ale tribului, numele zeilor și istoria creațiilor lor; în primul rînd, el învață relațiile mistice dintre trib și Ființele Supranaturale așa cum au fost ele stabilite la începutul timpului.

Fiecare societate primitivă posedă un ansamblu coerent de tradiții mitice, o „concepție despre lume"; și această concepție despre lume este cea care se revelează treptat novicelui în timpul inițierii sale. Nu este vorba despre învățătură în sensul modern al cuvîntului. Novicele trebuie să fie mai întîi pregătit spiritual pentru a deveni demn de învățătura sacră. Căci tot ceea ce învață despre lume și existența umană nu constituie cunoștințe în sensul pe care îl atribuim în prezent cuvîntului, informații obiective și compartimentate supuse la nesfîrșit corectărilor și adăugirilor. Lumea este creația unei Ființe Supranaturale — creație divină și în consecință sacră în însăși

structura sa. Omul trăiește într-un univers care, fiind de origine supranaturală, este de asemenea sacru din punctul de vedere al formei, uneori chiar în ce privește substanța sa. Lumea are o „istorie": în primul rînd, crearea ei de către Ființe Supranaturale, iar apoi tot ceea ce a urmat — venirea Eroului civilizator sau a Strămoșului mitic, activitățile lor culturale, aventurile lor demiurgice și, în final, dispariția lor.

Această „istorie sacră" — mitologia — este exemplară: ea povestește cum au apărut lucrurile, dar în același timp întemeiază întregul comportament uman și toate instituțiile culturale și sociale. Deoarece omul a fost creat și civilizat de Ființe Supranaturale, comportamentul său și totalitatea activităților sale aparțin istoriei sacre, iar această istorie trebuie să fie păstrată cu grijă și transmisă intactă generațiilor următoare. În esență, omul este ceea ce este pentru că în zorii Timpului i s-au întîmplat anumite lucruri, lucruri povestite de mituri. Așa cum omul modern se proclamă ființă istorică, formată de-a lungul întregii istorii a omenirii, omul societății arhaice se consideră produsul final al unei istorii mitice, adică al unei serii de evenimente care au avut loc în *illo tempore*, la începutul Timpului. Dar în timp ce omul modern vede în istoria care l-a precedat o lucrare absolut omenească și, mai cu seamă, crede că are puterea să o continue și să o perfecționeze la infinit, pentru omul societăților tradiționale tot ceea ce este semnificativ — deci creator și puternic — s-a ptrecut *la începuturi*, în Timpul miturilor.

Într-un anume sens, s-ar putea spune că pentru omul societăților arhaice istoria este „închisă", că s-a epuizat în cele cîteva evenimente grandioase ale începutului. Revelînd polinezienilor, în *illo tempore*, modalitățile de a pescui în apă adîncă, Eroul mitic a epuizat dintr-o dată toate formele posibile ale acestei activități; de atunci, de cîte ori merg la pescuit, polinezienii repetă gestul exemplar al Eroului mitic, adică imită un model transuman.

Dar, considerată corespunzător, această istorie conservată în mituri nu este închisă decît în aparență. Dacă omul societăților primitive s-ar fi mulțumit să imite *ad infinitum* cele cîteva gesturi exemplare revelate de mituri, nu s-ar putea explica

nenumăratele inovații pe care le-a acceptat de-a lungul Timpului. Nu există societate primitivă absolut închisă. Nu se cunoaște nici una care să nu fi împrumutat elemente culturale străine, care, ca urmare a împrumuturilor, să nu-și fi modificat, cel puțin sub anumite aspecte, obiceiurile, pe scurt, nici una care să nu fi avut o istorie. Dar, spre deosebire de societatea modernă, societățile primitive au acceptat toate inovațiile ca pe tot atîtea „revelații" de origine supraomenească. Obiectele sau armele care erau împrumutate, tiparele comportamentale și obiceiurile care erau imitate, miturile sau credințele care erau asimilate, erau considerate a fi încărcate cu o putere magico-religioasă; într-adevăr, din acest motiv fuseseră ele observate și, cu efort, însușite. Mai mult, aceste elemente erau adoptate pentru că se credea că Strămoșii primiseră primele revelații culturale de la Ființele Supranaturale. Și, cum societățile tradiționale nu au o memorie istorică în sensul strict al cuvîntului, au fost suficiente cîteva generații, cîteodată chiar mai puțin, pentru ca o revelație recentă să fie învestită cu tot prestigiul revelațiilor primordiale.

În ultimă instanță putem spune că, deși sînt „deschise" istoriei, societățile tradiționale tind să proiecteze fiecare nouă achiziție în Timpul primordial, să includă toate evenimentele în același orizont atemporal al începuturilor mitice. Și societățile primitive sînt schimbate de istoria lor, deși uneori numai într-o proporție redusă, dar ceea ce le deosebește radical de societatea modernă este absența conștiinței istorice. Într-adevăr, această absență este inevitabilă avînd în vedere concepția asupra Timpului și antropologia caracteristice întregii omeniri pre-iudaice.

La această cunoaștere tradițională dobîndesc acces novicii. Ei primesc o instruire îndelungată de la tutorii lor, asistă la ceremonii secrete, se supun unei serii de încercări. Și aceste încercări constituie în cea mai mare parte experiența religioasă a inițierii — întîlnirea cu sacrul. Majoritatea încercărilor inițiatice implică, mai mult sau mai puțin evident, o moarte rituală urmată de înviere sau de o nouă naștere. Momentul central din toate inițierile este reprezentat de ceremonia care simbolizează moartea novicelui și întoarcerea lui în rîndurile

celor vii. Dar el revine la viață ca un om nou, asumîndu-și un alt mod de a fi. Moartea inițiatică semnifică sfîrșitul imediat al copilăriei, ignoranței și condiției profane.

Pentru gîndirea arhaică nimic nu exprimă mai bine ideea de sfîrșit, de încheiere definitivă a ceva, decît moartea, așa cum nimic nu exprimă mai bine ideea de creație, facere, construire decît cosmogonia. Mitul cosmogonic servește drept paradigmă, model exemplar, pentru toate felurile de facere. Nimic nu asigură mai bine succesul unei creații (un sat, o casă, un copil) decît copierea celei mai mari dintre toate creațiile, cosmogonia. Mai mult, pentru că în ochii primitivilor cosmogonia reprezintă, în primul rînd, manifestarea puterii creatoare a zeilor și, așadar, o irumpere prodigioasă a sacrului, ea este reiterată periodic pentru regenerarea lumii și a societății omenești. Căci repetiția simbolică a creației implică o reactualizare a evenimentului primordial, deci prezența zeilor și a energiilor lor creatoare. Întoarcerea la începuturi se traduce printr-o reactivare a forțelor sacre care s-au manifestat atunci pentru prima oară. Dacă lumea a fost readusă la starea din momentul cînd a luat ființă, dacă gesturile pe care le-au săvîrșit zeii *pentru prima dată* în *illo tempore* au fost reproduse, societatea și întreg cosmosul au devenit ceea ce fuseseră atunci: pure, puternice, eficiente, cu toate posibilitățile intacte.

Fiecare repetare rituală a cosmogoniei este precedată de o regresie simbolică la Haos. Pentru a fi creată din nou, vechea lume trebuie să fie mai întîi anihilată. Diferitele rituri ocazionate de Anul Nou pot fi încadrate în două categorii principale: (1) cele care semnifică întoarcerea în Haos (stingerea focurilor, alungarea „răului" și a păcatelor, schimbarea completă a comportamentului obișnuit, orgiile, întoarcerea morților și (2) cele care simbolizează cosmogonia (aprinderea unor focuri noi, plecarea morților, repetarea actelor prin care Zeii au creat lumea, prezicerea solemnă a vremii pentru anul care începe). În scenariul riturilor inițiatice, „moartea" corespunde întoarcerii temporare în Haos; așadar, este expresia paradigmatică a *sfîrșitului unui mod de a fi* — cel al ignoranței și iresponsabilității copilului. Moartea inițiatică face posibilă *tabula rasa* pe care vor fi înscrise revelațiile succesive destinate formării

unui om nou. Vom descrie mai tîrziu diferitele căi de naștere la o nouă viață, spirituală. Acum însă trebuie să observăm că această viață este concepută ca adevărata existență umană, pentru că este deschisă valorilor spiritului. Ceea ce se înțelege prin termenul generic de „cultură", cuprinzînd toate valorile spiritului, este accesibil numai celor care au fost inițiați. Participarea la viața spirituală devine deci posibilă grație experiențelor religioase din timpul inițierii.

Toate riturile re-nașterii și resurecției și simbolurile pe care le implică arată că novicele a atins alt mod de existență, inaccesibil celor care nu au fost supuși încercărilor inițiatice, care nu au cunoscut moartea. Să reținem această caracteristică a mentalității arhaice: credința că o stare nu poate fi modificată fără a fi mai întîi *anihilată* — în cazul de față, fără moartea rituală a copilului ca semn al desprinderii lui de copilărie. Aceasta nu înseamnă că exagerăm importanța acestei obsesii a *începutului* care, pe scurt, este obsesia începutului absolut, a cosmogoniei. Pentru ca un lucru să fie bine făcut, trebuie să fie făcut ca *prima oară*. Dar prima oară lucrul — această clasă de obiecte, acest animal, acest comportament — nu a existat: cînd, în *illo tempore*, obiectul acesta, animalul acesta, obiceiul acesta au început să existe, a fost ca și cînd, prin puterea Zeilor, ființa s-a ivit din neființă.

Moartea inițiatică este indispensabilă începutului vieții spirituale. Funcția ei trebuie înțeleasă în legătură cu ceea ce pregătește: nașterea într-un mod superior de a fi. După cum vom vedea, moartea inițiatică este adesea simbolizată, de exemplu, prin întuneric, noapte cosmică, uter teluric, colibă, pîntecul unui monstru. Toate aceste imagini exprimă mai mult regresia la o stare pre-formală, la un mod latent de a fi (complementar Haosului precosmogonic), decît anihilarea totală (în sensul în care, de exemplu, concepe moartea un membru al societății moderne). Aceste imagini și simboluri ale morții rituale sînt indisolubil legate de germinație, de embriologie; ele indică deja o nouă viață în curs de pregătire. Evident, cum vom arăta mai departe, există și alte valorizări ale morții inițiatice: de exemplu, comuniunea cu morții și Strămoșii. Dar

aici, din nou, putem să distingem același simbolism al începutului: începutul vieții spirituale, făcut posibil în acest caz de întîlnirea cu spiritele.

Pentru gîndirea arhaică, prin urmare, omul este *făcut* — el nu se face singur. Bătrînii inițiați, maeștrii spirituali sînt cei care îl fac. Dar aceștia aplică revelațiile pe care le-au primit la începutul Timpului de la Ființele Supranaturale. Ei nu sînt decît reprezentanții acestor Ființe; într-adevăr, în multe cazuri, ei le întruchipează. Aceasta înseamnă că pentru a deveni efectiv om este necesară asemănarea cu un model mitic. Omul se recunoaște ca atare (ca om) în măsura în care nu mai este „om natural", în care este făcut a doua oară respectîndu-se un canon paradigmatic și transuman. Noua naștere inițiatică nu este naturală, deși se exprimă uneori prin simboluri obstetrice. Această naștere cere rituri instituite de Ființele Supranaturale, așadar este o operă divină, creată de puterea și voința acelor Ființe; ea aparține nu „Naturii" (în sensul modern, secularizat al cuvîntului), ci istoriei sacre. A doua naștere, inițiatică, nu o repetă pe prima, nașterea biologică. Pentru a atinge modul de existență al inițiatului, trebuie să se cunoască realitățile care nu aparțin naturii, ci biografiei Ființelor Supranaturale, așadar istoriei sacre conservată de mituri.

Chiar și cînd par să vizeze fenomene naturale — cursul soarelui, de exemplu — miturile se referă la o realitate care nu mai este realitatea Naturii, așa cum o cunoaște astăzi omul modern. Pentru primitiv, Natura nu este pur și simplu naturală, ea este în același timp super-natură, adică manifestare a unor forțe sacre și realități transcendentale. A cunoaște miturile nu înseamnă (cum se credea în secolul trecut) a deveni conștient de regularitatea anumitor fenomene cosmice (cursul soarelui, ciclul lunii, ritmul vegetației etc.), ci, înainte de toate, a ști ce s-a întîmplat c*u adevărat* în lume, ce *au făcut* Zeii și Eroii civilizatori: creațiile lor, aventurile lor, dramele lor. Înseamnă, deci, a cunoaște o istorie divină — care rămîne, totuși, o „istorie", adică o serie de evenimente imprevizibile, deși sînt coerente și semnificative.

În termeni moderni am putea spune că inițierea elimină omul natural și introduce novicele în cultură. Dar pentru

societățile arhaice cultura nu este un produs omenesc, originea sa este supranaturală. Mai mult decît atît, prin cultură omul restabilește contactul cu lumea Zeilor și a altor Ființe Supranaturale și împărtășește energiile lor creatoare. Lumea Ființelor Supranaturale este lumea în care lucrurile s-au petrecut pentru prima oară — lumea în care au început să existe primul copac și primul animal; în care un act, repetat de atunci, în mod religios, a fost săvîrșit pentru prima dată (a păși într-o anumită poziție, a săpa pentru o anumită rădăcină comestibilă, a merge la vînătoare în timpul unei anumite faze de lună); în care Zeii și Eroii, de exemplu, au avut o anume întîlnire, au suferit o anume nenorocire, au rostit anumite cuvinte, au proclamat anumite norme. Miturile ne conduc într-o lume care nu poate să fie descrisă, ci numai „povestită" pentru că ea constă în istoria acțiunilor întreprinse liber, a hotărîrilor imprevizibile, a transformărilor fabuloase etc. Este, pe scurt, istoria a tot ce s-a întîmplat semnificativ de la Crearea lumii, a tuturor evenimentelor care au contribuit la devenirea omului așa cum este astăzi. Novicele, pe care inițierea îl introduce în tradițiile mitologice ale tribului, este introdus în istoria sacră a lumii și a omenirii.

Acesta este motivul pentru care inițierea prezintă o atît de mare importanță în cunoașterea omului premodern. Ea dezvăluie gravitatea aproape terifiantă cu care omul societăților arhaice își asuma responsabilitatea primirii și transmiterii valorilor spirituale.

CAPITOLUL I

MISTERE INIȚIATICE ÎN RELIGIILE PRIMITIVE

Remarci preliminare

În această carte vom prezenta cele mai importante tipuri de inițiere urmărind îndeosebi descifrarea sensului lor profund, care este întotdeauna religios, pentru că modificarea statutului existențial al novicelui se produce printr-o experiență religioasă. Inițiatul devine un alt om pentru că a avut o revelație crucială asupra lumii și existenței. Prin urmare, vom trata această problemă importantă și dificilă din perspectiva istoriei religiei și nu, cum se face de obicei, din perspectiva antropologiei culturale sau a sociologiei. S-au scris mai multe studii excelente de pe aceste două poziții; este suficient să menționăm două dintre ele, cele ale lui Heinrich Schurtz și Hutton Webster.[1] Istoricul religiilor va exploata întotdeauna rezultatele obținute de etnolog și de sociolog, dar el trebuie să completeze aceste rezultate și să le integreze unei alte perspective, mai largă. Etnologul se ocupă numai de societățile pe care noi le numim primitive, în timp ce istoricul religiilor include întreaga istorie religioasă a omenirii în cîmpul său de investigație, de la primele culte atestate în paleolitic pînă la mișcările religioase moderne. Pentru a înțelege sensul și rolul inițierii, istoricul religiilor va apela nu numai la ritualurile primitivilor, ci și la ceremoniile misterelor greco-orientale sau ale tantrismului indo-tibetan, la riturile de inițiere ale războinicilor scandinavi (*bersekr*) sau probele inițiatice care sînt încă decelabile în experiențele marilor mistici.

Istoricul religiilor se deosebește, de asemenea, de sociolog în măsura în care este preocupat esențialmente de înțelegerea experienței religioase a inițierii și interpretarea sensului profund al

simbolurilor prezente în miturile și riturile inițiatice. Pe scurt, ambiția istoricului religiilor este să ajungă la situația existențială asumată de omul religios în experiența inițierii și să facă această experiență primordială inteligibilă contemporanilor.

În general, istoria religiilor distinge trei mari categorii sau tipuri de inițiere. Prima categorie cuprinde ritualurile colective prin care se realizează trecerea de la copilărie sau adolescență la vîrsta adultă și care sînt obligatorii pentru toți membrii unei societăți. Literatura etnologică numește aceste ceremonii „rituri de pubertate", „inițiere tribală" sau „inițiere într-o clasă de vîrstă".

Celelalte două categorii de inițiere se deosebesc de prima prin faptul că nu sînt obligatorii pentru toți membrii comunității și că majoritatea sînt practicate individual sau în grupuri relativ mici. A doua categorie include toate tipurile de rituri de acces într-o societate secretă, într-un *Bund* sau într-o confrerie. Aceste societăți secrete sînt rezervate unui singur sex și păstrează secretele cu o strictețe împinsă pînă la gelozie. Majoritatea sînt comunități de bărbați și se constituie în frății secrete (*Männerbünde*); dar există și societăți secrete de femei. La nivelul culturilor primitive, societățile accesibile ambelor sexe sînt extrem de rare; cînd există, ele reprezintă de obicei un fenomen de degenerare. Dar în lumea antică mediteraneană și în Orientul Apropiat misterele erau accesibile ambelor sexe; deși sînt de tip diferit, putem include misterele greco-orientale în categoria frățiilor secrete.

În sfîrșit, există și o a treia categorie de inițiere, care caracterizează vocația mistică, adică — la nivelul religiilor primitive — vocația vraciului (*medicine man*) sau a șamanului. O caracteristică a acestei categorii constă în importanța acordată experienței personale. În mare, se poate spune că aceia care se supun probelor tipice categoriei a treia de inițiere sînt destinați — voluntar sau involuntar — participării la o experiență religioasă mai intensă decît cea accesibilă restului comunității. Am spus „voluntar sau involuntar" pentru că un membru al comunității poate să devină *medicine man* sau șaman nu numai ca urmare a hotărîrii personale de a dobîndi puteri religioase (procesul numit „căutare"), ci și prin vocație („chemare"), adică pentru că este *forțat* de Ființe Supranaturale să devină vraci sau șaman.

Să precizăm că aceste ultime două categorii — inițierea impusă la intrarea în confreriile secrete și inițierea necesară obținerii unui statut religios superior — sînt în realitate destul de apropiate. Ele pot fi chiar considerate două variații ale aceleiași clase. Ceea ce contribuie în special la distingerea lor este elementul de extaz care are o mare importanță în inițierea șamanică. Să mai adăugăm că există la toate aceste categorii ale inițierii un fel de numitor comun structural și ca urmare, dintr-un anumit punct de vedere, toate inițierile seamănă foarte mult. Dar a fost necesar să începem trasînd cîteva linii orientative în acest cîmp extrem de vast, căci în lipsa lor am putea să ne rătăcim ușor. Pe parcursul expunerii noastre vom avea prilejul să completăm și să nuanțăm aceste cîteva remarci preliminare.

Inițierea constituie unul dintre fenomenele spirituale cele mai semnificative din istoria omenirii. Este un act care nu implică numai viața religioasă a individului, în sensul modern al termenului „religie"; el implică *întreaga* sa viață. Prin inițiere, în societățile primitive și arhaice, omul devine ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie — o ființă deschisă vieții spiritului, așadar participant la cultura în care s-a născut. Pentru că, după cum vom vedea, *inițierea de pubertate reprezintă, înainte de toate, revelația sacrului — și, pentru lumea primitivă, sacrul înseamnă nu numai tot ce înțelegem acum prin religie, ci și ansamblul tradițiilor mitologice și culturale ale tribului.* În numeroase cazuri, riturile de pubertate implică, într-un fel sau altul, revelația sexualității — dar, pentru întreaga lume pre-modernă, și sexualitatea intră în sfera sacrului. Pe scurt, prin inițiere se depășește modul natural — cel al copilului — și se accede la modul cultural, ceea ce înseamnă că novicele intră în contact cu valorile spirituale. Dintr-un anumit punct de vedere, se poate spune că, pentru lumea primitivă, inițierea este cea care conferă oamenilor statut uman; înaintea inițierii ei nu participă din plin la condiția umană tocmai pentru că nu au încă acces la viața religioasă. Iată de ce inițierea reprezintă o experiență decisivă în viața indivizilor membri ai societăților pre-moderne: este o experiență existențială fundamentală pentru că prin ea omul devine capabil să-și asume pe deplin modul de a fi.

După cum vom vedea în curînd, inițierea de pubertate începe printr-un act de ruptură — copilul sau adolescentul este separat de mama sa și cîteodată separarea este realizată în mod brutal. Dar inițierea nu-i privește în exclusivitate pe tinerii novici. Ceremonia include tot tribul. O nouă generație este instruită, este făcută demnă de integrarea în comunitatea adulților și cu această ocazie, prin repetarea, prin *reactualizarea* riturilor tradiționale, întreaga comunitate se regenerează. De aceea, în societățile primitive, ceremoniile inițierii se numără printre cele mai importante serbări religioase.

Terenul sacru

Deoarece riturile australiene de pubertate reprezintă o formă de inițiere relativ arhaică, la ele ne vom referi pentru o primă exemplificare. De obicei la ceremonie iau parte un număr considerabil de triburi, motiv pentru care pregătirile pentru serbarea inițierii necesită mult timp. Trec cîteva luni de la data cînd bătrînii hotărăsc să adune triburile pînă la începutul propriu-zis al ceremoniei. Șeful tribului-gazdă trimite mesageri care poartă cu ei *bull-roarers* (bucăți subțiri și lungi din lemn prinse de o coardă care, rotită în aer, scoate un sunet asemănător mugetului unui taur) la ceilalți șefi de trib pentru a le anunța hotărîrea luată. Triburile australiene fiind împărțite în două „*intermarrying classes*"*, clasa A preia inițierea tinerilor din clasa B și invers.[2] Pe scurt, novicii sînt inițiați de socrii lor potențiali.[3] Nu este necesar să repetăm toate detaliile pregătirii pentru „*bora*", cum este numită ceremonia în rîndul triburilor din estul Australiei. Un singur element trebuie să fie menționat: în tot ce se face, se iau toate măsurile de precauție pentru ca femeile să nu știe ce se pune la cale.

Grosso modo, ceremonia inițierii cuprinde următoarele faze: în primul rînd, pregătirea „terenului sacru" unde bărbații vor rămîne izolați în timpul serbării; în al doilea rînd, despărțirea novicilor de mamele lor și, în general, de toate femeile; în al treilea rînd, izolarea lor în hățiș sau într-o tabără specială unde

* Clase care se înrudesc prin căsătorie (*n.t.*).

vor fi instruiți în spiritul tradițiilor religioase ale tribului; în al patrulea rînd, anumite operații la care sînt supuși novicii, de obicei circumcizia, extracția unui dinte sau sub-incizia, dar cîteodată și sacrificarea sau smulgerea părului. Pe parcursul perioadei de inițiere, novicii trebuie să aibă un comportament aparte; ei trec printr-o seamă de încercări și sînt supuși unor tabu-uri și interdicții alimentare. Fiecare element al acestui scenariu inițiatic complex are o semnificație religioasă. În paginile care urmează vor fi evidențiate îndeosebi aceste semnificații și articularea lor într-o viziune religioasă.

După cum am văzut, *bora* implică pregătirea prealabilă a terenului sacru. Triburile Yuin, Wiradjuri, Kamilaroi și unele triburi din Queensland pregătesc o bucată de pămînt de forma unui cerc, pe care se vor desfășura mai tîrziu ceremoniile preliminare, iar la o anumită distanță de aceasta o mică împrejmuire sacră. Aceste două construcții comunică printr-o potecă de-a lungul căreia bărbații tribului-gazdă plasează diferite imagini și embleme sacre. Pe măsură ce sosesc contingentele tribale, bărbații sînt conduși pe potecă și li se arată imaginile. În fiecare seară se dansează și aceste dansuri durează uneori cîteva săptămîni, pînă cînd sosește ultimul contingent.[4]

Mathews ne oferă o descriere foarte minuțioasă a terenului sacru pregătit de Kamilaroi. Acesta constă în două cercuri. Cel mai mare, care are un diametru de șaptezeci de picioare, are plasat în centrul său un stîlp înalt de trei yarzi „prevăzut cu un mănunchi de pene de emu în vîrf".[5] În cercul mai mic sînt fixați în pămînt doi arbori tineri cu rădăcinile în sus. După separarea rituală de femei, doi dintre bătrînii tribului — uneori prezentați ca vrăjitori — se urcă în acești arbori și proslăvesc prin cîntec tradițiile *borei*.[6] (Copacii, sfințiți cu sînge de om[7], comportă un simbolism asupra căruia vom reveni mai tîrziu). Cele două cercuri sînt legate printr-o potecă. De o parte și de alta a potecii sînt figuri desenate pe pămînt sau modelate în argilă. Cea mai mare dintre acestea, de cincisprezece picioare și jumătate înălțime, este a Ființei Supreme, Baiamai. O figură-cuplu reprezintă strămoșii mitici, iar un grup de douăsprezece figuri umane simbolizează tinerii care au fost cu Baiamai în prima sa tabără. Alte figuri reprezintă animale și

cuiburi. Neofiții nu au voie să privească aceste imagini care vor fi distruse prin foc înainte să se termine inițierea lor. Dar ei pot să le examineze cu prilejul următoarei *bora*.[8] Este interesant acest detaliu: el ne arată că instruirea religioasă nu se termină o dată cu inițierea, ci continuă și comportă cîteva stadii.

După părerea lui Mathews, „terenul *bora* reprezintă prima tabără a lui Baiamai, oamenii care îl însoțeau atunci și darurile care le-au fost făcute de acesta"[9]. Aceasta înseamnă că participanții la ceremonia inițierii reactualizează perioada mitică în care *bora* a avut loc pentru prima oară, nu numai prin faptul că Terenul sacru imită modelul exemplar, prima tabără a lui Baiamai, ci și prin aceea că ritualul executat reiterează gesturile și acțiunile lui Baiamai. Pe scurt, e vorba de o reactualizare a operei creatoare a lui Baiamai și în consecință o regenerare a lumii. Pentru că terenul sacru este în același timp o imagine a lumii (*imago mundi*) și o lume sanctificată prin prezența Ființei Divine. În timpul *borei*, participanții se întorc la timpul sacru mitic, cînd Baiamai era prezent pe pămînt și a instituit misterele care se celebrează acum. Ei devin contemporani, într-un fel, cu prima *bora*, cea care a avut loc în *illo tempore*, în Timpul Viselor, *bugari* sau *alchera*, cum spun australienii. Iată de ce ceremoniile inițierii sînt atît de importante în viața aborigenilor: îndeplinindu-le, aceștia se reintegrează în Timpul sacru al începutului lucrurilor, împărtășesc prezența lui Baiamai și a celorlalte Ființe mitice și, în sfîrșit, regenerează lumea, pentru că lumea este reînnoită prin reproducerea modelului său exemplar, prima tabără a lui Baiamai.

Întrucît ceremoniile inițierii au fost întemeiate de Ființele Divine sau de Strămoșii mitici, celebrarea lor reintegrează Timpul primordial. Acest lucru este valabil atît pentru australieni, cît și pentru întreaga lume primitivă, fiind vorba de o concepție fundamentală în religiile arhaice: repetarea unui ritual instituit de Ființele Supreme implică reactualizarea Timpului originar cînd ritul a fost executat pentru prima oară. Este motivul pentru care ritul este eficace: el participă la deplinătatea Timpului primordial sacru. Ritul face ca mitul să fie prezent. Tot ceea ce povestește mitul despre Timpul începutului, „timpul *bugari*", este reactualizat de rit și prezen-

tat ca și cînd s-ar întîmpla acum, *hic et nunc*. Cînd tribul Bâd, din West Kimberley, pregătește inițierea băieților, bătrînii se retrag în pădure și caută copacul *ganbor* „sub care Djamar" — Ființa Supremă — „se odihnea în timpuri străvechi". Un vraci, care merge înaintea celorlalți, „are misiunea de a descoperi copacul". Cînd acesta este găsit, oamenii îl înconjoară cîntînd și îl taie cu cuțitele lor de silex.[10] Arborele mitic este adus în prezent.

Toate gesturile și operațiunile care se derulează în timpul inițierii nu sînt decît repetarea modelelor exemplare, adică a gesturilor și operațiunilor efectuate în timpuri mitice de întemeietorii ceremoniilor. Tocmai datorită acestui fapt ele sînt sacre, iar reiterarea lor periodică regenerează întreaga viață religioasă a comunității. Uneori semnificația unor gesturi pare că a fost uitată, dar ele continuă să fie repetate pentru că au fost săvîrșite de ființele mitice la inaugurarea ceremoniei. În tribul Arunta, într-un anumit moment al ceremoniei, o femeie îl ridică pe novice pe umerii ei, iar explicația este că prin gestul respectiv ea imită ceea ce făceau femeile Unthippa în Timpul mitic (*alcheringa*).[11]

Revenind la subiectul nostru: terenul sacru joacă un rol esențial în ceremoniile australiene de inițiere pentru că reprezintă imaginea lumii primordiale, așa cum era aceasta cînd Ființa Divină se afla pe pămînt. Femeile, copiii și cei neinițiați sînt ținuți deoparte și chiar și novicii nu-și vor însuși decît cunoștințe superficiale. Numai ca inițiați, cu prilejul viitoarei *bora*, vor examina imaginile dispuse de-a lungul potecii dintre cele două cercuri. Deoarece atunci vor fi fiind instruiți în mitologia tribului, ei vor putea să înțeleagă simbolurile.

Despărțirea de mamă

Despărțirea novicilor de mamele lor are loc mai mult sau mai puțin dramatic, potrivit obiceiurilor diferitelor triburi. Metoda cea mai puțin dramatică se întîlnește la tribul Kurnai, unde ceremonia inițierii este de altfel foarte simplă. Mamele stau în spatele novicilor și bărbații înaintează în șir indian între cele două grupuri și astfel le separă. Instructorii îi ridică pe

novici în aer de cîteva ori, novicii întinzîndu-și brațele spre cer cît de mult pot. Semnificația gestului este clară: neofiții sînt închinați Zeului Cerului. Apoi ei sînt conduși la împrejmuirea sacră, unde, culcați pe spate, cu brațele încrucișate pe piept, sînt acoperiți cu pături. Din acest moment nu mai văd și nu mai aud nimic. După ascultarea unui cîntec monoton, ei adorm; mai tîrziu femeile se retrag. „Dacă o femeie ar vedea aceste lucruri sau ar auzi ce le spunem băieților, aș omorî-o"[12], i-a spus un șef de trib Kurnai lui Howitt.

În tribul Yuin — ca și în cazul altor triburi australiene — novicele este pus sub paza a doi supraveghetori. În tot timpul inițierii, ei îi pregătesc hrana, îi aduc apă și îl învață miturile și legendele tradiționale, puterile vrăjitorului-doctor și îndatoririle față de trib. Într-o seară se aprinde un foc mare și supraveghetorii îi poartă pe novici pe umeri. Li se spune să privească focul și să nu se miște, orice se va întîmpla. În spatele lor se adună mamele lor, complet acoperite cu crengi. Timp de zece sau douăsprezece minute băieții sînt „fripți" la foc.[13] Cînd vraciul-șef consideră că prima probă inițiatică a durat destul timp și că novicii s-au „fript" suficient, încep să sune instrumentele *bull-roarer* în spatele rîndului de femei. La acest semnal, supraveghetorii îi pun pe băieți să fugă în împrejmuirea sacră unde li se comandă să se culce pe pămînt cu fața în jos și sînt acoperiți cu piei de oposum și pături. La scurt timp, femeile au voie să se ridice și se retrag la cîteva mile depărtare unde instalează o nouă tabără. Prima ceremonie inițiatică — separarea de femei și proba focului — este astfel îndeplinită. Începînd cu seara aceea, novicii participă la o existență exclusiv masculină.[14]

La tribul Murring separarea este mai bruscă și mai dramatică. Acoperite cu pături, femeile se așază pe pămînt cu fiii în fața lor. La un moment dat, novicii sînt luați de bărbații care sosesc alergînd și fug împreună cu aceștia.[15]

Membrii tribului Wiradjuri numesc ceremoniile de inițiere *Guringal*, „care aparțin hățișului". Scenariul este același: după cum arată Howitt, femeile sînt acoperite cu crengi și pături; novicii sînt luați de supraveghetorii lor și duși în pădure unde sînt vopsiți cu ocru roșu.[16] Mathews ne oferă o descriere mai

vie și mai completă : un grup de bărbați vine din direcția terenului sacru sunînd din *bull-roarers,* lovind pămîntul cu bețe și aruncînd ramuri aprinse. În acest timp, alți membri ai tribului îi iau pe băieți în liniște și îi duc la o anumită distanță. Cînd femeile și copiii au voie să se uite, nu văd decît cenușă și ramuri aprinse în jurul lor și li se spune că Daramulun a încercat să-i ardă cînd a venit să-i ia pe novici.[17]

Semnificația acestei prime părți a ceremoniei, separarea neofiților de mamele lor, este foarte limpede. E vorba de o ruptură, uneori foarte violentă, de lumea copilăriei — care este în același timp maternă și feminină, precum și o stare de iresponsabilitate și fericire, de ignoranță și asexualitate. Ruptura este astfel făcută încît să producă o impresie puternică atît asupra mamelor, cît și asupra novicilor. De fapt, în cazul majorității triburilor australiene mamele sînt convinse că fiii lor vor fi omorîți și devorați de o divinitate ostilă și misterioasă, al cărei nume nu îl cunosc, dar căreia i-au auzit vocea în zgomotul terifiant stîrnit de *bull-roarers*. Ele sînt asigurate, bineînțeles, că divinitatea nu va întîrzia să-i învie pe novici sub forma unor oameni adulți, adică inițiați. Dar în orice caz novicii se desprind de copilărie printr-o moarte rituală și mamele presimt că băieții nu vor mai fi niciodată ceea ce au fost înaintea inițierii: copiii *lor.* Cînd tinerii revin definitiv în tabără, mamele îi ating pentru a se convinge că sînt într-adevăr fiii lor. La anumite triburi australiene — ca și în cazul altor popoare — mamele îi plîng pe novici așa cum își plîng morții.

În ceea ce-i privește pe novici, experiența lor este și mai radicală. Pentru prima oară ei cunosc teama și teroarea religioasă pentru că sînt preveniți că vor fi capturați și omorîți de Ființele Divine. Cît timp au fost considerați copii, ei n-au luat parte la viața religioasă a tribului. Dacă, din întîmplare, au surprins aluzii la Ființele misterioase ori crîmpeie de mituri și legende, n-au realizat despre ce era vorba. Au văzut, poate, oameni morți, dar nu s-au gîndit că moartea îi privește pe ei înșiși. Pentru ei era un „lucru" exterior, un eveniment misterios care se întîmpla altora, în special bătrînilor. Și, deodată, sînt smulși din inconștiența fericită a copilăriei și li se spune că vor muri, că vor fi omorîți de divinitate. Actul propriu-zis

al despărțirii de mamă le stîrnește presimțirea morții — pentru că sînt luați de oameni necunoscuți, adeseori mascați, duși departe de împrejurimile familiare lor, întinși pe pămînt și acoperiți cu ramuri.

Pentru prima oară ei sînt puși în fața unei experiențe necunoscute a întunericului. Acesta nu este întunericul știut de ei, fenomenul natural al nopții — o noapte care nu era niciodată complet întunecată pentru că existau stelele, luna, focurile ei —, ci bezna absolută și amenințătoare, populată de ființe misterioase și, mai ales, înfricoșătoare datorită apropierii divinității anunțate de *bull-roarers*. Această experiență a întunericului, morții și apropierii Ființelor Divine va fi repetată continuu și aprofundată pe parcursul inițierii. Așa cum vom vedea, un mare număr de rituri și probe inițiatice reactualizează motivul morții în întuneric, săvîrșită de Ființele Divine. Dar este important să evidențiem faptul că actul propriu-zis al ceremoniei implică deja experiența morții, novicii fiind proiectați violent într-o lume necunoscută, unde prezența Ființelor Divine este simțită prin teroarea pe care o inspiră.

Universul matern a fost cel al lumii profane. Universul în care novicii intră acum este cel al lumii sacre. Între cele două există o ruptură, o soluție de continuitate. Trecerea de la lumea profană la cea sacră implică într-un anume fel experiența morții; cel care efectuează trecerea moare într-o viață pentru a dobîndi accesul în alta. În exemplul luat în considerație, novicele se desprinde de copilărie și de iresponsabilitatea vieții de copil printr-o moarte rituală — adică a existenței profane — pentru a putea pătrunde într-o existență superioară, cea în care devine posibilă participarea la sacru.

Misterul inițierii Kurnai

Toate acestea vor fi mai clare cînd vom vedea ce se întîmplă cu novicii după ce intră în grija instructorilor lor. Pentru o mai bună înțelegere a relației existente între diferitele momente rituale și ideologice în cadrul unei ceremonii inițiatice, vom descrie cîteva dintre aceste ceremonii în totalitatea lor, fără a le fragmenta pentru a discuta separat motivele pe care le comportă. Aceasta implică, inevitabil, anumite repetări, dar

nu avem altă modalitate de a evidenția succesiunea momentelor rituale și de a scoate astfel la iveală structurile diferitelor ceremonii inițiatice. Vom începe cu cea mai simplă și mai puțin dramatică, ceremonia tribului Kurnai. Să ne amintim că, stînd pe pămînt în împrejmuirea sacră și acoperiți cu pături, novicii adorm sub efectul unui cîntec monoton. Cînd se trezesc, ei primesc o „centură a bărbăției" și începe instruirea.

Misterul central al inițierii se numește „Înfățișarea bunicului". Într-o zi, novicii sînt din nou puși să se întindă pe pămînt și li se pun pături pe cap. Bărbații se apropie agitînd *bull-roarers*. Șeful ordonă novicilor să arunce păturile de pe ei și să privească la cer și apoi la purtătorii de *bull-roarers*. Atunci doi bătrîni le spun: „Nu trebuie să vorbiți niciodată despre asta. Nu trebuie să-i spuneți mamei voastre, sau surorii, sau cuiva care nu este *jeraeil*", adică nu este inițiat. Li se arată cele două *bull-roarers*, unul mare și celălalt mai mic, și care se numesc „bărbat" și „femeie", iar șeful le povestește mitul originii inițierii. Cu mult, mult timp în urmă, o Ființă Divină, Mungan-Ngaua, trăia pe pămînt. Ea a fost cea care i-a civilizat pe Kurnai. Fiul său, Tundum, este strămoșul direct al tribului Kurnai. Mungan-Ngaua a instituit misterele inițierii și fiul său le-a condus pentru prima oară folosind cele două *bull-roarers* care poartă numele lui și al soției lui. Dar un trădător a dezvăluit femeilor misterele *jeraeil*. În mînia sa, Mungan-Ngaua a stîrnit un cataclism cosmic în care a pierit aproape întreaga rasă umană; la scurt timp după aceea, el s-a urcat la cer.[18] Fiul său, Tundum, și soția lui au fost transformați în broaște țestoase. În timp ce povestesc mitul, bătrînii dau neofiților instrumentele *bull-roarers* și le spun să le rotească.

După revelarea misterului, novicii se întorc în tabără, dar instruirea continuă. Li se explică în special îndatoririle adultului. Ei asistă, de asemenea, la cîteva reprezentații dramatice care ilustrează evenimente din timpuri mitice. Ritul final comportă un nou act de despărțire de mamă; ea îi cere fiului apă de băut, iar el „o stropește cu apă". Femeile se retrag apoi în tabăra lor. Howitt a văzut o mamă plîngîndu-și fiul ca și cînd ar fi fost mort. În ceea ce-i privește pe neofiți, aceștia vor mai rămîne cîteva luni în hățiș cu tutorii lor.[19]

Esența ceremonialului constă în comunicarea numelui și mitului Ființei Supreme și dezvăluirea relației ei cu *bull-roarers* și cu misterul inițierii. La Kurnai *jeraeil* nu presupune nici un fel de operație sau mutilare. Dimpotrivă, inițierea se limitează la instruirea religioasă, morală și socială. Această formă de inițiere a fost considerată nu numai ca fiind cea mai simplă, dar și cea mai veche din Australia.[20] Iar absența probelor implicînd violența și caracterul pașnic al ceremoniei frapează într-adevăr.

Ființa supremă și inițierea în tribul Yuin

La alte triburi australiene elementele dramatice joacă un rol mai important. De exemplu, la triburile Yuin și Murring, după ce novicii au fost despărțiți de mame, ceremonia continuă după cum urmează. Bărbații învîrt instrumentele *bull-roarer* și arată spre cer cu brațele întinse; gestul semnifică „Marele Stăpîn" (*biamban*), Ființa Supremă, al cărei nume adevărat — necunoscut celor neinițiați și femeilor — este Daramulun. Instructorii le povestesc novicilor miturile lui Daramulun și le interzic să vorbească vreodată despre acestea în fața femeilor sau copiilor. La scurt timp după aceea toți pornesc într-o procesiune spre munte.[21] La fiecare oprire se execută dansuri magice. Vracii fac ca influența lor magică să-i pătrundă pe novici astfel încît ei să fie pe placul lui Daramulun. O dată ajunși aproape de munte, supraveghetorii și novicii își instalează o tabără numai a lor, pe cînd ceilalți bărbați degajează un teren în pădure. După ce acesta e gata, supraveghetorii îi aduc aici pe novici. Ca de obicei, ei nu se uită la nimic altceva în afara pămîntului pe care pășesc. Cînd brusc li se comandă să-și ridice privirile, ei văd în fața lor oameni mascați și deghizați, iar alături, cioplită într-un copac, figura lui Daramulun, înaltă de trei picioare. Atunci supraveghetorii le acoperă novicilor ochii, vraciul-șef se apropie de ei dansînd, ia capul fiecărui novice pe rînd în mîinile sale și îi scoate un incisiv cu o daltă și un ciocănel. Băiatul nu are voie să scuipe sîngele pentru ca rana să se vindece.

De obicei, novicii îndură încercarea cu o indiferență demnă de admirat. Apoi sînt duși la copacul pe care se află chipul lui Daramulun și li se dezvăluie marele secret. Daramulun trăiește dincolo de cer și de acolo privește ce fac oamenii. El este cel care are grijă de oameni după ce mor. El a instituit ceremonia inițierii și i-a învățat pe strămoșii novicilor cum s-o îndeplinească. Vracii își primesc puterea de la Daramulun. „El este marele *Biamban* care poate să facă orice și să meargă oriunde; el a dat legile tribale părinților lor care le-au transmis din tată în fiu pînă în prezent".[22] Vraciul îi avertizează pe novici că îi va ucide dacă vor reproduce chipul lui Daramulun în tabăra principală. Fiecare novice primește o „centură de bărbat" („un cordon lung făcut din blană de oposum"). După aceasta toți se întorc în mica tabără de la marginea pădurii, unde au loc multe dansuri și pantomime care imită comportamentul diferitelor animale.

Așa cum remarcau Spencer și Gillen în legătură cu tribul Arunta, aceste dansuri și pantomime au o profundă semnificație religioasă, „căci fiecare actor reprezintă un individ ancestral care a trăit în Alcheringa"[23]. Astfel se reactualizează evenimentele mitice, ceea ce permite noilor inițiați să asimileze moștenirea religioasă a tribului. Dansurile continuă pînă la ora trei dimineața și sînt reluate în ziua următoare. O pantomimă finală simbolizează moartea și resurecția. Un vraci este îngropat într-un mormînt și sînt intonate invocații lui Daramulun. Deodată, vraciul se ridică din mormînt, ținînd în gură „substanțe magice" (*joïas*) pe care susține că tocmai le-a primit de la Daramulun. La amiază, întregul grup se scaldă într-un rîu. „Tot ce amintește de cele desfășurate în hățiș este îndepărtat prin apă, astfel ca femeile să nu știe nimic despre acestea".[24] Inițiaților li se arată acum *bull-roarers* și apoi toți revin în tabăra principală. Vopsiți cu ocru roșu, inițiații seamănă acum cu ceilalți bărbați. Femeile îi așteaptă, fiecare mamă avînd „o fîșie albă de argilă pe față ca semn de doliu"[25]. După aceea, tinerii inițiați vor trăi în hățiș, hrănindu-se numai cu anumite animale mici, fiind supuși unor numeroase interdicții alimentare. Vor rămîne în hățiș timp de șase sau șapte luni, sub supravegherea tutorilor lor, care îi vizitează din cînd în cînd.[26]

În această ceremonie inițiatică lungă și variată, anumite aspecte ne surprind înainte de toate: se constată în special insistența în vederea păstrării secretului și, în mod special, dramatizarea ritualului. Acesta are forma unui scenariu cu cîteva momente principale: dansurile vracilor și expunerea puterilor lor magice, revelația dramatică a numelui și mitului Ființei Supreme, extragerea violentă a incisivului novicelui. Rolul lui Daramulun este capital: Ființa divină este prezentă atît prin *bull-roarers*, cît și prin figura cioplită în copac. Iar pantomima morții și învierii vraciului arată atît că Daramulun însuși îl învie, cît și că îl primește și îi dă el personal substanțele magice. Nici o altă ceremonie australiană a pubertății nu acordă un rol atît de important Ființei Supreme. Toate încercările la care este supus novicele sînt făcute în numele lui Daramulun și toate revelațiile vizează gesturile și puterile sale.

Simbolismul morții inițiatice

Rolul Ființei Supreme are de asemenea o importanță considerabilă în ceremoniile inițierii tribului Wiradjuri.[27] O dată duși în pădure, novicii sînt instruiți de tutorii lor și asistă la dansurile vracilor care, mînjiți cu cenușă, își arată puterile magice expunînd obiecte pe care pretind că le scot din măruntaiele lor. Într-una din cele mai spectaculoase reprezentații, vraciul șef dispare pentru puțin timp și se întoarce îmbrăcat în ramuri și frunze pe care spune că le-a adunat în tabăra lui Baiame. Pentru Wiradjuri, Daramulun nu mai este o Ființă Supremă, ca în cazul tribului Yuin, ci fiul sau slujitorul lui Baiame, Zeul suprem prin excelență. Cu toate acestea, Daramulun joacă rolul principal în ritul extracției incisivului. Conform descrierii lui Mathews[28], novicii sînt acoperiți cu pături și li se spune că Daramulun vine să-i ardă. În timp ce este scos dintele, se aud instrumentele *bull-roarer*. Brusc, se dau la o parte păturile, iar tutorii arată spre *bull-roarers* strigînd: „Iată-l pe Daramulun!" Novicii au voie să pună mîna pe *bull-roarers*, după care acestea sînt distruse sau arse cu grijă. După un mit descris de Mathews[29], Daramulun i-a spus tatălui sau stăpînului său, Baiame, că în timpul inițierii

el i-a omorît pe băieți, i-a tăiat în bucăți, i-a ars și apoi i-a readus la viață, „ființe noi dar fiecare cu un dinte lipsă". În alte variante ale mitului, el îi înghite și după un timp îi scoate vii.

Acest foarte important motiv inițiatic — înghițirea de o ființă Divină sau de un monstru — va fi reluat mai tîrziu în studiul nostru. Deocamdată să menționăm că și alte triburi cred că Daramulun îi omoară și îi învie pe băieți în timpul inițierii. La tribul Wonghibon, un subtrib Wiradjuri, se spune că Thurmulun îl prinde pe novice, îl omoară, cîteodată îl rupe în bucăți și apoi îl învie, dar cu un dinte lipsă.[30] În cazul tribului Turrbal, în noaptea cînd se aude un *bull-roarer*, femeile și copiii cred că vraciul îi devorează pe novici.[31] În acest exemplu, vrăjitorii sînt confundați cu Ființa mitică întrupată în *bull-roarer* și în fondatorul ritului. După Spencer și Gillen, la triburile Unmatjera, Kaitish și Binbinga din regiunea golfului Carpentaria, femeile și copiii sînt convinși că sunetul emis de *bull-roarers* este vocea unui spirit care îi mănîncă pe novici sau care îi omoară și îi învie.[32] Deocamdată să reținem relația dintre moartea inițiatică săvîrșită de o Ființă divină și zgomotul făcut de *bull-roarers*. Vom vedea mai tîrziu că acest zgomot este simbolul unei divinități care împarte nu numai moarte, ci și viață, sexualitate, fertilitate.

Revenind la Wiradjuri, Howitt înregistrează un amănunt foarte semnificativ în legătură cu perioada petrecută în pădure: bărbații decupează din scoarța unui copac o bucată în formă de spirală pentru a simboliza poteca dintre cer și pămînt. După părerea mea, aceasta reprezintă o *reactivare* mistică a legăturilor dintre lumea umană și lumea divină, celestă. Potrivit miturilor, primul om, creat de Baiame, s-a urcat la cer pe o potecă și a vorbit cu Creatorul.[33] Înțelegem astfel rolul spiralei din coajă de copac în serbarea inițierii: ca simbol al ascensiunii, întărește legătura cu lumea celestă a lui Baiame. Vom vedea că simbolul urcării la cer este prezent și în alte tipuri de inițiere australiană. Pentru a încheia descrierea ceremoniei Wiradjuri, să menționăm că, după întoarcerea novicilor în tabăra principală, mamele îi tratează ca pe niște străini. Îi lovesc cu ramuri de copac, iar ei fug în hățiș unde, de data aceasta, vor rămîne aproape un an. Aceasta este despărțirea

lor definitivă de mame. Sub supravegherea păzitorilor lor, ei sînt supuși unor numeroase tabu-uri alimentare. Le este interzis să se apropie de tabără, să se uite la femei sau să se culce pînă cînd „Calea Lactee nu traversează cerul".[34]

Semnificația încercărilor inițiatice

Acest ultim detaliu — novicii Wiradjuri nu au voie să meragă la culcare decît noaptea tîrziu — este foarte important. Este vorba de o încercare specific inițiatică atestată în toată lumea, chiar și în religiile relativ evoluate. A nu dormi nu înseamnă numai a-și învinge oboseala fizică, ci, mai presus de toate, a dovedi voință și forță spirituală; a sta treaz înseamnă a fi conștient, prezent în lume, responsabil. La triburile Yuri-ulu, novicii sînt scuturați permanent pentru a nu putea adormi.[35] La Narriniyeri, novicii sînt duși în hățiș la miezul nopții, după care nu mănîncă și nu dorm timp de trei zile. În restul perioadei de izolare li se permite să bea apă doar „sorbind-o cu paiul de trestie"[36]. Acesta este desigur un obicei deosebit de vechi, fiind întîlnit în ceremonia pubertății la triburile din Țara de Foc.[37] Scopul lui este obișnuirea băiatului să bea foarte puțin, așa cum nenumăratele interdicții alimentare sînt menite să-l pregătească pentru o viață grea. Toate aceste probe de rezistență fizică[38] — interdicția de a dormi, de a mînca și de a bea în primele trei sau patru zile — se regăsesc la tribul Yamana din Țara de Foc[39] și la triburile indiene din California de Vest.[40] Ceea ce înseamnă că, probabil, ele aparțin unui fond cultural eminamente arhaic.

Dar interdicțiile alimentare au, de asemenea, o funcție religioasă deosebit de complexă la care nu ne vom referi aici. Vom observa că la anumite triburi interdicțiile alimentare sînt înlăturate succesiv pe măsură ce miturile, dansurile și pantomimele îl învață pe novice originea religioasă a fiecărui fel de mîncare. Există, totodată, interdicția rituală a atingerii alimentelor cu degetele. De exemplu, în cazul tribului Ngarigo, în timpul celor șase luni pe care novicele le petrece în hățiș, supraveghetorul lui îl hrănește ducîndu-i mîncarea la gură.[41] Se poate deduce că novicele este privit ca un nou-născut care

nu se poate hrăni singur. Pentru că, așa cum vom vedea, în unele ceremonii de pubertate novicele este asimilat unui bebeluș incapabil să-și miște mîinile sau să vorbească. Dar în alte părți ale lumii interdicția de a-și folosi mîinile îi obligă pe novici să-și ia mîncarea direct cu gura, așa cum fac majoritatea animalelor și, se crede, așa cum fac sufletele celor morți. Aceasta e de înțeles, din moment ce în izolarea lor în hățiș novicii sînt efectiv considerați ca morți și sînt asimilați unor spectre. Să observăm acum ambivalența simbolismului izolării în junglă: mai este și ideea unei morți față de condiția profană, dar aceasta semnifică transformarea într-un spirit și totodată începutul unei noi vieți, comparabilă cu cea a unui nou-născut.

Interdicția vorbirii este deschisă aceleiași duble interpretări — ca moarte și ca întoarcere în prima copilărie. Neofitul este fie mort, fie abia născut, mai precis, *tocmai se naște*. Nu este nevoie să citățm exemple; aproape pretutindeni în Australia novicii sînt constrînși la tăcere. Li se permite numai să răspundă la întrebările tutorilor. La unele triburi novicii, culcați pe pămînt — deci simbolic morți — nu au voie să utilizeze cuvinte, ci numai sunete care imită țipătul păsărilor sau al animalelor. Novicii Karadjeri emit un sunet special și apelează la gesturi pentru a se referi la ceea ce au nevoie.[42] Diferitele interdicții asupra văzului trebuie să fie interpretate similar. Candidaților la inițiere li se îngăduie să se uite numai la pămîntul pe care calcă, ei merg întotdeauna cu privirile plecate, sînt acoperiți cu frunze sau pături ori sînt legați la ochi. Întunericul este un simbol al celeilalte lumi, fie aceasta lumea morții, fie cea a stadiului fetal. Oricare ar fi semnificația dată izolării în hățiș — văzută ca moarte sau ca întoarcere în condiția pre-natală — este limpede că novicele nu se mai află în lumea profană.

Dar toate aceste interdicții — privarea de hrană, mutenia, traiul în întuneric, neutilizarea vederii sau doar restrictiv pentru a privi pămîntul de la picioare — constituie în egală măsură exerciții ascetice. Novicele este forțat să se concentreze și să mediteze. Diferitele probe fizice au, prin urmare, și o semnificație spirituală. Neofitul este imediat pregătit pentru responsabilitățile vieții adulte și este progresiv trezit la viața

spiritului. Căci probele și restricțiile sînt dublate de instruirea prin mituri, dansuri și pantomime. Probele fizice urmăresc un scop spiritual: să-l introducă pe tînăr în cultura tribală, să-l facă „deschis" față de valorile spirituale. Etnologii au fost surprinși de interesul viu cu care novicii ascultă tradițiile mitice și participă la viața ceremonială. „Se remarcă — scrie Norman B. Tindale — aviditatea cu care tinerii nou inițiați pătrund în viața ceremonială și asimilarea semnificației ascunse a tradițiilor și practicilor mitologice ale tribului".[43] Înainte sau după circumcizie, novicele, împreună cu supraveghetorii săi, face călătorii lungi, urmînd itinerarul Ființelor mitice; în tot acest timp, el trebuie să evite să se întîlnească cu ființe omenești, în special cu femei.[44] În unele cazuri, novicelui nu îi este permis să vorbească și el agită un *bull-roarrer* pentru a-i preveni pe eventualii trecători.[45] După cum se exprimă aborigenii Musgrave Ranges, novicele este un *Wangarapa*, „un băiat care se ascunde"[46].

În cadrul probelor inițiatice australiene, alte două ceremonii merită îndeosebi să fie semnalate: „aruncarea focului pe deasupra capetelor" novicilor și „ridicarea" novicilor în aer. Cea de-a doua ceremonie se întîlnește numai la tribul Arunta, pentru ei constituind primul act al unei inițieri foarte lungi care va continua cîțiva ani.[47] Aruncarea focului este, probabil, un rit purificator legat de fulger, dar are și o semnificație sexuală. În ce privește ridicarea novicilor, ritualul poate avea o dublă interpretare: jertfire a neofitului Zeului Celest sau simbol al ascensiunii. Această ceremonie este, credem, similară altor rituri ale ascensiunii prezente în ceremoniile inițierii. În timpul ceremoniei *Umba*, de exemplu, novicele trebuie să se urce într-un copac tînăr căruia i s-au tăiat ramurile. Cînd ajunge în vîrf, toți cei prezenți izbucnesc în urale.[48] La tribul Kurnai, cu puțin timp înainte de întoarcerea în tabără, se joacă așa-numitul „joc al oposumului". Un copac înalt de aproximativ douăzeci de picioare este despuiat de ramuri asemenea unui stîlp; unul cîte unul, instructorii se urcă pe el imitînd tehnica de cățărare a oposumului[49]; dar aceasta este probabil o explicație secundară. Un obicei analog există și la tribul Wiradjuri.[50] În cazul tribului Karadjeri, urcatul în copac

constituie o ceremonie inițiatică specială numită *laribuga*; în pădure, neofitul se cațără într-un copac în timp ce bărbații intonează un cîntec sacru.

Piddington spune că subiectul cîntecului este legat de un mit al arborelui, a cărui semnificație nu mai este cunoscută tribului Karadjeri.[51] Cu toate acestea, se poate ghici semnificația ritualului: copacul simbolizează axa cosmosului, Arborele Lumii; urcîndu-l, neofitul ajunge la cer. Probabil că e vorba de o ascensiune asemănătoare celor realizate de vraci, adesea în legătură cu ceremoniile inițierii. Într-adevăr, în timpul ceremonialului *bora*, la tribul Chepara are loc următorul ritual: se fixează pe sol un arbore tînăr cu rădăcinile în sus; în jurul lui se pun cîțiva copaci cojiți, vopsiți cu ocru și legați la un loc cu fîșii de coajă. În vîrful copacului răsturnat se așază unul dintre vraci care ține în gură o coardă. El pretinde că reprezintă Ființa Supremă, Maamba. Membrii tribului cred că în timpul nopții acesta se urcă la cer pentru a-l vedea pe Maamba și a-i vorbi despre problemele tribului. Vracii le arată novicilor un cristal de cuarț și le spun că l-au primit de la Maamba și că oricine înghite o bucățică din el va putea să zboare spre cer.[52]

A urca la cer prin intermediul unui arbore, a zbura datorită unui cristal de cuarț sînt motive șamanice specifice, foarte frecvente în Australia, dar atestate în egală măsură și în alte părți.[53] Ele vor fi examinate mai amănunțit cînd vom discuta inițierile șamanice (capitolul V). Deocamdată, am dori să remarcăm că simbolismul ascensiunii, așa cum îl vedem în riturile ridicării novicelui în aer și al cățărării în copac predomină în unele ceremonii australiene de pubertate. Se desprind două concluzii de aici. În primul rînd, Ființele Supreme ale cerului trebuie să fi jucat în trecut un rol de o importanță considerabilă în aceste ceremonii pentru că riturile ascensiunii sînt arhaice, iar în zilele noastre, după cum am văzut, semnificația lor originală a devenit neclară sau s-a pierdut cu totul. În al doilea rînd, vracii au dobîndit puterile magice de la Ființele cerului, ei adesea le reprezintă în ceremonii și tot ei sînt cei care dezvăluie novicilor tradițiile acestor Ființe Divine care acum s-au retras în cer. Cu alte cuvinte,

simbolurile ascensionale din riturile de pubertate par să indice existența, în timpurile străvechi, a unor relații mai apropiate între zeii cerului și ceremoniile inițierii.

Inițiere și regenerare colectivă

Triburile pe care le-am ales pînă acum pentru exemplificarea unor rituri de pubertate nu execută nici o operație inițiatică exceptînd extracția unui incisiv. Dar în zone întinse ale Australiei ritul tribal specific este circumcizia, urmată de obicei de o altă operație, subincizia. Alte mutilări inițiatice sînt, de asemenea, atestate în Australia — tatuarea, smulgerea părului, scarificarea pielii spatelui. Deoarece circumcizia și subincizia sînt pline de semnificații complexe și implică revelarea valorilor religioase ale sîngelui și sexualității, le vom aborda în capitolul următor, în care, în general, vom continua descrierea riturilor de pubertate prezentînd exemple luate din alte religii primitive și evidențiind simbolismul renașterii mistice.

Pentru a nu supraîncărca acest prim capitol, am accentuat aici în pincipal simbolismul morții. Era important să subliniem că riturile de pubertate, tocmai pentru că produc introducerea neofitului în zona sacrului, implică moartea față de condiția profană, adică desprinderea de copilărie printr-o moarte rituală. Dar am văzut că moartea aceasta inițiatică a băieților constituie, în același timp, prilejul unei serbări intertribale care regenerează viața colectivă.

Așadar, inițierile australiene sînt episoadele unui mister cosmic. Inițiați și novici lasă în urmă peisajul familiar al taberei comune și, pe terenul sacru sau în hățiș, retrăiesc evenimentele primordiale, istoria mitică a tribului. Reactualizarea miturilor originii implică, așa cum am văzut, participarea la Timpul Viselor, la Timpul sanctificat de prezența mistică a Ființelor Divine și a Strămoșilor. Pentru scopul nostru nu este important dacă Ființele Supreme ale cerului nu dețin pretutindeni rolul conducător în ceremoniile inițierii și nici, după cum vom vedea mai detaliat în capitolul următor, că la anumite popoare acest rol revine Strămoșilor sau altor figuri mitice,

unele cu aspect demonic. Ni se pare extrem de important faptul că, oricare ar fi identitatea acestor Ființe Supraomenești, pentru triburile respective ele reprezintă lumea realităților transcendente și sacre. La fel de important este faptul că ceremoniile inițiatice colective reactualizează timpurile mitice în care aceste Ființe Divine au creat sau au organizat pământul; cu alte cuvinte, se consideră că inițierea este realizată de aceste Ființe Divine sau are loc în prezența lor. Moartea mistică a novicilor nu are așadar un caracter negativ. Dimpotrivă, moartea ca simbol al desprinderii lor de copilărie, al depășirii asexualității și ignoranței lor, — pe scurt, a condiției profane — este ocazia unei totale regenerări a cosmosului și colectivității. Zeii, Eroii civilizatori, Strămoșii mitici sînt din nou prezenți și activi pe pământ pentru că gesturile lor sînt repetate. Moartea mistică a băieților și trezirea lor în comunitatea bărbaților inițiați face astfel parte dintr-o reiterare grandioasă a cosmogoniei, a antropogoniei și a tuturor creațiilor caracteristice epocii primordiale, Timpului Viselor. Inițierea recapitulează istoria sacră a lumii. Și prin această recapitulare, întreaga lume este resanctificată. Băieții își depășesc condiția profană printr-o moarte rituală și sînt înviați într-o lume nouă; pentru că, prin revelația pe care au avut-o în timpul inițierii, ei pot să perceapă lumea ca pe o operă sacră, o creație a Zeilor.

Să reținem acest fapt care se constituie ca motiv fundamental atestat în toate tipurile de inițiere: experiența morții și a învierii inițiatice nu numai că modifică radical condiția ontologică a neofitului, ci îi dezvăluie, în același timp, caracterul sacru al vieții omenești și al lumii, revelîndu-i marele mister, comun tuturor religiilor: oamenii, cosmosul, cu toate formele de viață, sînt creația Zeilor sau a Ființelor Supraomenești. Această revelație este comunicată prin miturile originii. Învățînd cum au început să existe lucrurile, novicele învață totodată că el este creația Altcuiva, rezultatul unui anumit eveniment primordial, consecința unei serii de întîmplări mitologice, pe scurt, a istoriei sacre. Această descoperire, că omul este, trup și suflet, parte a unei istorii sacre care poate fi comunicată numai inițiaților, constituie punctul de plecare pentru o continuă înflorire a formelor religioase.

CAPITOLUL II

ÎNCERCĂRI INIȚIATICE

Bull-roarer *și circumcizia*

În anumite zone ale Australiei, unde nu se practică extracția incisivului, inițierile pubertății includ de obicei circumcizia, urmată la un interval de timp de o altă operație, subincizia.[1] Unii etnologi consideră circumcizia un fenomen cultural recent.[2] După Wilhelm Schmidt, acest obicei a fost adus în Australia de un val cultural venit din Noua Guinee.[3] Oricare ar fi adevărul în privința originii sale, circumcizia este prin excelență un rit de pubertate atît în toată Oceania, cît și în Africa și este, de asemenea, atestată la unele popoare din America de Nord și de Sud.[4] Ca rit inițiatic de pubertate, circumcizia este extrem de răspîndită, am putea spune că este aproape universală. Nu e nevoie să ne ocupăm de această problemă în toată complexitatea ei. Din necesitate ne vom limita la cîteva aspecte ale sale, în special la relațiile dintre ritul circumciziei și revelația realităților religioase.

Ceea ce ne frapează, atît în Australia cît și în alte părți, este faptul că circumcizia se consideră a fi înfăptuită nu de bărbați, ci de Ființe Divine sau „demonice". Ea nu este doar repetarea unui act instituit de Zei sau de Eroii civilizatori în timpuri mitice, ci implică prezența activă a Ființelor Supraomenești în timpul inițierii. La tribul Arunta, cînd femeile și copiii aud sunetul emis de *bull-roarers*, cred că aud vocea Marelui Spirit Twanyirrika, venit să-i ia pe băieți. Iar cînd se execută circumcizia, băieților li se dau *bull-roarers* (*churingas*).[5] Așadar, se presupune că Marele Spirit însuși realizează operația. După părerea lui Strehlow, membrii tribului Arunta își imaginează ceremonia astfel: novicele este dus în fața lui Twanyirrika și acesta îi spune: „Privește stelele!" Cînd băiatul își ridică

privirile, Marele Spirit îi taie capul. I-l dă înapoi în ziua următoare, cînd capul începe să se descompună, și îl învie.[6] La tribul Pitjandara, un bărbat vine în mare grabă din pădure cu un „ciob de silex", îl circumcide pe novice și dispare imediat.[7] La tribul Karadjeri, novicele este tăiat împrejur în poziția șezînd, legat la ochi și la urechi; imediat după operație i se arată *bull-roarers* și — după ce sîngele rănii sale s-a uscat — instrumentele din silex cu care a fost operat.[8] La tribul Kukata circumcizia se execută în timp ce în aer sînt agitate instrumentele *bull-roarer* și după ce femeile și copiii au fugit îngroziți.[9] Femeile din tribul Anula cred că sunetul emis de *bull-roarers* este vocea Marelui Spirit Gnabaia, care îi înghite pe novici și îi scoate la loc, mai tîrziu, ca inițiați.[10]

Nu este nevoie să mai furnizăm exemple.[11] Pentru a rezuma, circumcizia se prezintă ca un act sacru, executat în numele zeilor sau Ființelor Supraomenești întrupate sau reprezentate de cei care operează și de uneltele lor rituale. Agitarea unor *bull-roarers* înainte și după circumcizie exprimă prezența Ființelor Divine. Să ne amintim că la triburile Yuin, Kurnai și altele din Australia de sud-est, acolo unde circumcizia nu este practicată, misterul central al inițierii include, printre altele, revelarea *bull-roarer*-ului ca instrument sau voce a Zeului Cerului sau a fiului ori a servitorului acestuia. Identificarea sunetului produs de *bull-roarers* cu vocea Zeului este o idee religioasă extrem de veche; o întîlnim la triburile indiene din California și la pigmeii Ituri, adică în regiunile pe care școala istorico-culturală le consideră ca aparținînd culturii celei mai timpurii (*Urkultur*).[12] În ce privește ideea complementară potrivit căreia zgomotul *bull-roarers*-ilor reprezintă tunetul, aceasta este mult mai răspîndită, fiind atestată la multe popoare din Oceania, Africa și cele două Americi, ca și în Grecia antică, unde *rhombos* era considerat „tunetul lui Zagreus".[13] Ca urmare, este foarte probabil ca în teologia și mitologia instrumentului *bull-roarer* să regăsim una dintre cele mai vechi concepții religioase ale omenirii. Faptul că în sud-estul Australiei *bull-roarers* sînt prezenți la inițierile care au loc sub semnul Ființei Supreme celeste constituie încă o dovadă a arhaismului acestei forme de inițiere.[14]

Dar, așa cum am văzut, în ceremoniile australiene ale inițierii *bull-roarers* semnifică prezența Ființei Supraomenești care execută operația. Și, cum circumcizia este echivalentă cu o moarte mistică, se crede că novicele este omorît de această Ființă Supraomenească. Structura acestor stăpîni ai inițierii arată foarte clar că ei nu mai aparțin clasei Ființelor Supreme celeste ale Australiei de sud-est; mai mult decît atît, se crede că ei sînt ori fiii sau servitorii Ființelor Supreme, ori Strămoșii mitici ai triburilor, care apar cîteodată sub forma unor animale. Constatăm, prin urmare, că în Australia ritul inițiatic al circumciziei își are locul într-o mitologie care este mai complexă, mai dramatică și, se presupune, mai recentă decît mitologiile formelor de inițiere din care lipsește circumcizia. Surprinde în mod deosebit caracterul terifiant al acestor stăpîni ai inițierii care își manifestă prezența prin sunetul *bull-roarers*-ilor. O situație similară se întîlnește în afara Australiei: Ființele Divine care intervin în ceremoniile inițierii sînt de obicei imaginate sub forma unor fiare sălbatice — lei și leoparzi (animale inițiatice prin excelență) în Africa, jaguari în America de Sud, crocodili și monștri marini în Oceania. Din perspectivă istorico-culturală, legătura dintre stăpînul-animal al inițierii și *bull-roarer* dovedește că tipul acesta de inițiere este creația culturii arhaice a vînătorilor.[15] Aceasta apare foarte limpede în ceremoniile africane de inițiere: aici circumcizia este, de asemenea, echivalentă cu moartea, iar cei care operează sînt îmbrăcați în piei de leu și de leopard; ei întrupează divinitățile în formă animală care în timpuri mitice au înfăptuit pentru prima oară crima inițiatică. Cei ce operează poartă gheare de animale de pradă și au cuțitele încovoiate ca niște cîrlige. Ei atacă organele genitale ale novicilor, ceea ce arată intenția lor de a-i ucide. Actul circumciziei simbolizează distrugerea organelor genitale săvîrșită de stăpînul-animal al inițierii. Cei care operează sînt uneori numiți lei și circumcizia este exprimată prin verbul „a omorî". Dar, la scurt timp după operație, novicii înșiși sînt îmbrăcați în piei de leu sau de leopard, ceea ce înseamnă că ei asimilează esența divină a animalului inițiatic și, prin ea, sînt redați vieții.[16]

Din acest model de inițiere africană prin circumcizie apar anumite elemente pe care trebuie să le reținem. În primul rînd, stăpînii inițierii sînt divinități cu înfățișarea unor animale, ceea ce susține ipoteza că, din punct de vedere structural, ritualul aparține unei culturi arhaice a vînătorilor. În al doilea rînd, animalele de pradă divine sînt întrupate de executanții operației, care îi „omoară" pe novici prin circumcizie. În al treilea rînd, crima inițiatică este justificată de un mit al originii referitor la un Animal primordial care a omorît ființe omenești pentru a le învia; în cele din urmă, Animalul însuși a fost ucis și acest eveniment, care s-a produs la începuturi, este reiterat ritualic prin circumcizia novicilor. În al patrulea rînd, deși „ucis" de animalul sălbatic, novicele este totuși înviat îmbrăcîndu-i pielea, ceea ce înseamnă că în final el devine atît victimă, cît și călău; pe scurt, inițierea echivalează cu revelația acestui eveniment mitic — o revelație care permite neofitului să împărtășească o dublă natură, a victimei umane a Animalului primordial și a Animalului însuși, la rîndul său victimă a altor figuri divine.[17] Așadar, și în Africa circumcizia e atribuită unei Ființe primordiale, întrupată de cel ce execută operația, și reprezentînd reiterarea simbolică a evenimentului mitic.

Toate aceste date care privesc funcția ritualică a *bull-roarers*-ilor, a circumciziei și a Ființelor Supranaturale care, se crede, înfăptuiesc inițierea indică existența unei teme mitico-rituale ale cărei trăsături esențiale pot fi rezumate după cum urmează: (1) Ființele mitice, identificate cu niște *bull-roarers* sau manifestîndu-se prin intermediul acestora, ucid, devorează, înghit sau îl ard pe novice; (2) ele îl învie dar schimbat — pe scurt, în stadiul unui om nou; (3) aceste Ființe apar, de asemenea, în formă animală sau sînt în strînsă legătură cu mitologia animală; (4) soarta lor este, în esență, identică cu cea a inițiaților[18], pentru că pe vremea cînd trăiau pe pămînt și ele au fost ucise și înviate, dar prin învierea lor au stabilit un nou mod de existență. Această temă mitico-rituală prezintă o importanță capitală pentru înțelegerea fenomenelor inițierii și o vom întîlni permanent pe parcursul cercetării noastre.

Suferința care urmează circumciziei — operație uneori extrem de dureroasă — este o expresie a morții inițiatice. Cu toate acestea, trebuie să subliniem că adevărata teroare este de natură religioasă: ea provine din teama de a fi omorît de Ființele Divine. Dar întotdeauna Ființa Divină este cea care îi învie pe novici; atunci, aceștia nu revin la viața infantilă, ci participă la o existență superioară — deschisă cunoașterii, sacrului și sexualității. Relațiile dintre inițiere și maturitatea sexuală sînt evidente. Neinițiații sînt asimilați copiilor și tinerelor fete și, în consecință, sînt considerați inapți să conceapă, sau, la unele popoare, copiii lor nu sînt acceptați în clan.[19] La popoarele africane Magwanda și Bapedi, stăpînul inițierii se adresează novicilor cu următoarele cuvinte: „Pînă acum ați fost în întunericul copilăriei; ați fost asemenea femeilor și n-ați știut nimic!"[20] Frecvent, în special în Africa și Oceania, tinerii inițiați au o mare libertate sexuală după ce au fost circumciși.[21] Dar trebuie să ne ferim de interpretarea greșită a acestor excese pentru că nu e vorba de o libertate sexuală în sensul modern, desacralizat al termenului. În societățile premoderne sexualitatea, asemenea tuturor celorlalte funcții vitale, este plină de sacralitate. Este un mod de a participa la misterul fundamental al vieții și fertilității. Prin inițiere, novicele are acces la sacru; el știe acum că lumea, viața și fertilitatea sînt realități sacre pentru că sînt creația Ființelor Divine. Așadar, pentru novice introducerea în viața sexuală echivalează cu participarea la sacralitatea lumii și a vieții umane.

Simbolismul subinciziei

În Australia, după cum am văzut, circumcizia e urmată de subincizie. Intervalul dintre cele două operații variază de la 5 la 6 săptămîni, la tribul Arunta, pînă la 2 sau 3 ani, la tribul Karadjeri. Pentru etnolog și psiholog, această operație misterioasă pune o seamă de probleme. Nu este nevoie să le abordăm aici; ne vom limita la două din semnificațiile religioase ale subinciziei. Prima este ideea bisexualității, a doua valoarea religioasă a sîngelui. După părerea lui Winthuis, scopul subinciziei este de a-l înzestra simbolic pe neofit cu un

organ sexual feminin, astfel încît el să semene cu divinitățile care, afirmă Winthuis, sînt întotdeauna bisexuate.[22] Trebuie să spunem că bisexualitatea divină nu este atestată în straturile cele mai vechi ale culturii australiene pentru că tocmai în aceste culturi arhaice zeii sînt numiți Tați. Bisexualitatea divină nu este întîlnită nici în alte religii cu adevărat primitive. Conceptul de bisexualitate divină pare că este relativ recent; în Australia a fost introdus probabil de valurile culturale melaneziene și indoneziene.[23]

Există, totuși, ceva demn de reținut în ipoteza lui Winthuis, și anume ideea *totalității divine*, idee atestată în numeroase religii primitive, care implică, evident, coexistența tuturor atributelor divine și prin urmare, în egală măsură, cumulul sexelor.[24]

În ceea ce privește transformarea simbolică a neofitului în femeie prin intermediul subinciziei, nu s-au întîlnit decît cîteva cazuri clare în Australia. W. E. Roth, de exemplu, a observat că Pitta-Pitta și Boubia, care trăiesc în partea centrală a Queenslandului de nord-vest, asimilează rana provenită din subincizie vulvei și, de asemenea, îl numesc pe novicele care tocmai a fost operat „cel ce are o vulvă"[25]. Studiind cultul Kunapipi în nordul Australiei, R. M. Berndt oferă aceeași interpretare: „Simbolic, scrie el, membrul care a suferit subincizia reprezintă în același timp organele feminine și masculine, esențiale în procesul fecundării"[26]. Trebuie să adăugăm că în acest ultim exemplu este vorba probabil de o idee mai recentă venită în Australia cu valurile culturii melaneziene, pentru că majoritatea triburilor australiene nu știu că există o relație cauzală între actul sexual și concepție.[27]

Înțelegerea acestor date despre australieni va fi mai simplă dacă ne amintim că transformarea ritualică a novicelui în femeie în timpul inițierii sale este un fenomen destul de răspîndit în alte zone culturale. În Africa, de exemplu, la Masai, Nandi, Nuba și alte triburi, novicii sînt îmbrăcați ca fetele, iar în Africa de Sud, la Sotho, fetele care sînt inițiate poartă veșminte bărbătești.[28] În mod similar, novicii care urmează să fie inițiați în comunitatea Arioi din Tahiti sînt îmbrăcați ca femeile.[29] După Wilhelm Schmidt[30] și Paul Wirz,[31]

transformarea ritualică în femei se practică în Noua Guinee iar Haddon a descoperit-o în Torres Strait.[32] Chiar și obiceiul foarte răspîndit al nudității ritualice din timpul perioadei de izolare în hățiș poate fi interpretat ca simbolizînd asexualitatea neofitului. După părerea noastră, semnificația religioasă a tuturor acestor obiceiuri este următoarea: novicele are o șansă în plus de a accede la un mod specific de existență — de exemplu, să devină bărbat sau femeie — dacă mai întîi devine simbolic o totalitate. Pentru gîndirea mitică, un mod particular de a fi este necesarmente precedat de un mod total de a fi. Androginul este considerat superior celor două sexe tocmai pentru că întrupează totalitatea și deci perfecțiunea. Din acest motiv considerăm întemeiată interpretarea transformării rituale a novicilor în femei — prin travesti sau prin subincizie — ca dorință a recuperării unei situații primordiale de totalitate și perfecțiune.

Dar în Australia și în regiunile apropiate scopul principal al subinciziei inițiatice pare a fi obținerea sîngelui proaspăt. În întreaga lume, sîngele reprezintă forța și fertilitatea. Atît în Australia, cît și în alte părți, novicii sînt pictați cu ocru roșu — un înlocuitor al sîngelui — sau stropiți cu sînge proaspăt. La tribul Dieiri, de exemplu, bărbații își deschid venele și lasă sîngele să curgă peste corpurile novicilor pentru a-i face curajoși.[33] La Karadjeri, Itchumundi și alte triburi australiene novicele bea, de asemenea, sînge[34], același obicei fiind întîlnit în Noua Guinee, unde este explicat astfel: novicele trebuie să fie întărit cu sînge de bărbat pentru că sîngele pe care l-a avut pînă în acel moment provenise în întregime de la mama sa[35].

În acest ultim exemplu avem de a face cu două idei diferite, dar legate între ele: (1) pentru că fătul se hrănește prin sîngele mamei, tot sîngele său este feminin; (2) prin urmare, inițierea, care îl separă definitiv pe băiat de mama sa, trebuie să-l înzestreze cu sînge masculin. În nord-estul Noii Guinee, unde operația inițiatică a subinciziei a fost înlocuită cu incizia organului sexual, novicilor li se spune că aceasta este o cale de a scăpa de sîngele mamei pentru a crește puternici și frumoși.[36] La Vangla-Papua din Arhipelagul Bismarck, sîngele matern este evacuat prin perforarea nasului[37], o operație care

corespunde în plan simbolic mutilării organelor genitale. Același obicei se întîlnește la tribul Kuman din Noua Guinee, unde operația inițiatică principală constă în perforarea „septului intern al nasului" candidatului. După cum îi explica un indigen lui John Nilles: „aceasta se face pentru a înlătura sîngele rău acumulat în uterul mamei sale, moștenirea sa de la femeie"[38].

M. F. Ashley-Montagu consideră că a găsit în aceste credințe explicația subinciziei.[39] După părerea sa, bărbații au observat că femeile elimină „sîngele rău" prin menstră și au încercat să le imite provocînd o rană genitală care face ca organul genital masculin să semene cu cel feminin. Dacă așa stau lucrurile, în acest caz, nu avem numai ideea expulzării sîngelui mamei, ci, în special, dorința regenerării sîngelui prin eliminarea lui periodică, asemenea femeilor. Subincizia permite bărbaților să obțină o anumită cantitate de sînge printr-o deschidere periodică a rănilor. Aceasta se face îndeosebi în perioade critice și, de asemenea, cu prilejul inițierilor.[40]

Fenomenul subinciziei este prea complex pentru a putea fi discutat în cîteva pagini. Pentru scopul nostru, faptul următor prezintă un interes considerabil: novicele este inițiat în misterul sîngelui — cu alte cuvinte, instructorii îi dezvăluie legăturile (atît mistice, cît și fiziologice) care îl înlănțuie încă de mama sa și ritualul care îi va permite să se transforme în bărbat. Din moment ce sîngele feminin este produsul alimentației feminine, novicele este supus, după cum am văzut, unor numeroase interdicții alimentare. Relația mistică dintre hrană, sînge și sexualitate constituie un motiv inițiatic specific melanezian și indonezian[41], dar care se mai întîlnește și în alte părți. Este de reținut faptul că novicele se regenerează radical în urma acestor mutilări sangvine. Pe scurt, toate aceste operații își găsesc explicația și motivarea în plan religios, pentru că ideea regenerării este o idee religioasă. Prin urmare, trebuie să avem grijă ca înțelegerea noastră să nu fie greșit orientată de aspectul aberant al unor torturi și mituri inițiatice. Să nu uităm că, atît la nivelul primitiv, cît și la cel al culturilor mai evoluate, ceea ce este ciudat și monstruos reprezintă un mod frecvent de a exprima, evidențiind-o, transcendența Spiritului.

Inițierea în Țara de Foc

Accesul la viața spirituală, văzut ca primul rezultat al inițierii, este anunțat de multe simboluri ale regenerării și noii nașteri. Un obicei frecvent este acela de a da novicelui un nume nou imediat după inițiere. Larg răspîndit în lume, este un obicei arhaic, întîlnit la triburile din Australia de sud-est.[42] În toate societățile premoderne numele individului este echivalent cu adevărata sa existență, cu existența sa ca ființă spirituală. Este interesant de constatat că simbolismul inițiatic al noii nașteri este atestat chiar și la popoarele foarte primitive, de exemplu Yamana și Halakwulup din Țara de Foc, ale căror rituri de pubertate sînt extrem de simple. Pentru că, potrivit cercetărilor lui Gusinde și W. Koppers, inițierea la Yamana și Halakwulup este mai mult un curs de instruire morală, socială și religioasă decît o ceremonie secretă care implică probe într-o anumită măsură dramatice. Fetele sînt inițiate împreună cu băieții, deși fiecare sex primește și o instruire separată de la femeile și bărbații vîrstnici. La Halakwulup nu există secret inițiatic. Schmidt consideră această inițiere colectivă a celor două șexe drept cea mai veche dintre formele existente și insistă asupra faptului că ea nu implică mutilarea corporală, fiind limitată îndeosebi la instruirea referitoare la natura și acțiunile Ființei Supreme.[43] El mai susține că inițierea, la Yamana și Halakwulup, reprezintă o formă mai veche decît ceremonia inițierii în tribul australian Kurnai, motivînd prin faptul că triburile din Țara de Foc nu practică separarea sexelor.[44]

Nu este neapărat nevoie să ne pronunțăm aici asupra problemei cronologice și nici să răspundem precis dacă extrema simplitate a inițierii la Yamana și Halakwulup reflectă un stadiu primitiv sau se explică, dimpotrivă, printr-un proces de sărăcire a riturilor. Dar este semnificativ faptul că la aceste triburi din Țara de Foc întîlnim un scenariu inițiatic perfect articulat care comportă deja motivele izolării, al morții mistice și al resurecției, precum și revelația Ființelor Supreme. Inițierea se execută departe de sat. Cea la care au asistat Gusinde și Koppers în anul 1922 a avut loc „într-un cotlon singuratic,

pe insula Navarino"[45]. Novicii sînt luați de sub supravegherea părinților lor — mai ales a mamelor — și puși sub autoritatea „tutorilor". Ei sînt supuși unei discipline fizice și morale în care este ușor să recunoaștem structura încercărilor inițiatice — de exemplu, trebuie să postească, să păstreze o anumită poziție a corpului, să vorbească puțin și cu voce înceată, să-și fixeze privirile în pămînt și, în special, să rămînă mult timp în stare de veghe. Că tribul Yamana consideră inițierea o renaștere se deduce din faptul că, asistînd la ceremonie, Koppers a primit un nume nou pentru a se arăta că s-a născut din nou, în trib.[46] Potrivit informațiilor strînse de Gusinde, inițierea la Yamana include un anumit număr de momente ezoterice. Băieții sînt izolați într-o colibă, iar spiritul rău, Spiritul Pămîntului, Yetaita, joacă un rol important. Se crede că el mănîncă oameni. În timpul ceremoniei Yetaita este reprezentat de unul dintre instructori, pictat cu roșu și alb. Apărînd brusc din spatele unei perdele, el îi atacă pe novici, îi maltratează, îi aruncă în aer etc.[47] Instructorii impun păstrarea cea mai strictă a secretului apariției și comportamentului lui Yetaita și, în general, în legătură cu tot ce are loc în colibă. Este adevărat că în perioada inițierii instructorii fac permanent aluzii la Ființa Supremă, Watauineiwa, care se crede că a pus bazele ceremoniei, dar, conform ritului, rolul lui Yetaita este mai dramatic. Foarte frecvent aceste două figuri supranaturale sînt considerate egale ca putere. Am putea presupune că, înainte de a deveni Spiritul Pămîntului (*Erdgeist*) care este astăzi, Yetaita a fost Străvechiul mitic al tribului[48] — așadar, stăpînul inițiatic prin excelență — și că și-a însușit caracterul agresiv la serbările secrete ale bărbaților tribului Selknam.

Într-adevăr, la acest trib, inițierea pubertății a fost transformată cu mult timp în urmă într-o ceremonie secretă, rezervată exclusiv bărbaților.[49] Un mit al originii povestește că, la începuturi, sub comanda lui Kra — Femeia-Lună și vrăjitoare de temut —, femeile îi terorizau pe bărbați, avînd puterea să se metamorfozeze în „spirite", cu alte cuvinte cunoșteau meșteșugul confecționării și utilizării măștilor. Dar într-o zi Kran, Bărbatul-Soare, soțul lui Kra, a descoperit secretul

femeilor și l-a dezvăluit bărbaților. Furioși, ei au omorît toate femeile cu excepția fetițelor și de atunci organizează ceremonii secrete, cu măști și ritualuri dramatice, pentru a le teroriza la rîndul lor pe femei. Această serbare durează de la patru la șase luni; în timpul ceremoniilor, spiritul feminin cel rău, Xalpen, îi torturează pe inițiați și îi „omoară", însă alt spirit, Olim — un mare vraci — îi învie.[50] Așadar, în Țara de Foc, ca și în Australia, riturile de pubertate tind să devină tot mai dramatice și, mai ales, să accentueze caracterul terifiant al scenariilor morții inițiatice. Dar elaborarea dramatică a ritualurilor și introducerea mitologiilor frapante și chiar senzaționale nu se produc în numele Ființelor Supreme. Dimpotrivă, aceste inovații au ca rezultat diminuarea importanței Ființelor Supreme și chiar eliminarea aproape completă a prezenței lor active în cult. Locul lor este luat de Ființele demonice și, în general, de figuri mitice care sînt într-un fel sau altul legate de un moment teribil, dar decisiv din istoria omenirii. Aceste Ființe au revelat anumite mistere sacre sau anumite modele de comportament social care au modificat radical modul de existență al oamenilor și, în consecință, instituțiile lor religioase și sociale. Deși supranaturale, în *illo tempore*, aceste Ființe mitice au avut o existență într-un fel asemănătoare vieții omenești, mai precis, au cunoscut tensiunea, conflictele, drama, agresivitatea, suferința și, în general, moartea — și, trăind acestea pentru prima oară pe pămînt, ele au instituit modul actual de existență al omenirii. Inițierea dezvăluie aceste aventuri primordiale novicilor și ei reactualizează prin ritualuri cele mai dramatice momente din mitologia Ființelor Supranaturale.

Acest fenomen devine mai accentuat cînd părăsim regiunile extreme ale lumii populate — Australia, Țara de Foc — și studiem religiile din Melanezia, Africa și America de Nord. Riturile devin mai complexe și mai variate, probele mai senzaționale, suferința fizică atinge paroxismul torturii, moartea mistică este sugerată printr-o agresivitate rituală în momentul despărțirii novicelui de mamă. La hotentoți, de exemplu, inițiatului i se permite să-și insulte și chiar să-și brutalizeze mama[51] ca semn al emancipării de sub tutela ei. În anumite

zone din Papua, novicele calcă pe corpul mamei sale, punînd deliberat piciorul pe abdomenul ei[52], acest gest confirmînd despărțirea definitivă de ea.

Scenariile morții inițiatice

Riturile morții inițiatice devin mai lungi și mai complexe, fiind uneori adevărate scenarii dramatice. În Congo și pe coasta Loango băieții între zece și doisprezece ani înghit o băutură care îi face să-și piardă cunoștința. Apoi sînt duși în junglă și sînt circumcișii. Bastian povestește că sînt îngropați într-o „casă a idolilor" și cînd se trezesc par a-și fi uitat trecutul. În timpul recluziunii lor în junglă, sînt vopsiți cu alb (desigur, un semn că au devenit spectre), li se permite să fure, sînt învățați tradițiile tribului și învață o limbă nouă.[53]

Caracteristice sînt aici: moartea, simbolizată prin pierderea cunoștinței, prin circumcizie și îngropare; uitarea trecutului; asimilarea novicilor unor spectre; învățarea unei noi limbi. Fiecare dintre aceste motive apare în numeroase rituri de pubertate din Africa, Oceania și America de Nord. Fiind imposibil să le citățm pe toate, ne vom limita deocamdată la cîteva exemple de uitare a trecutului după inițiere. În Liberia, atunci cînd novicii — care se presupune că au fost uciși de Spiritul Pădurii — sînt aduși la o viață nouă, sînt tatuați și primesc un nou nume, ei par să fi uitat cu desăvîrșire viața trecută. Nu își recunosc nici familiile, nici prietenii, nu-și amintesc nici măcar numele și se comportă ca și cum ar fi uitat cele mai elementare gesturi — ca, de exemplu, să se spele.[54] În mod similar, inițiații din anumite societăți secrete sudaneze își uită limba.[55] La Makua novicii petrec cîteva luni într-o colibă departe de sat și primesc nume noi; cînd se întorc în sat nu își mai cunosc rudele. Așa cum spune Karl Weule: prin rămînerea sa în hățiș fiul este mort în ochii mamei.[56] Uitarea este un simbol al morții, dar poate fi interpretată și ca marcă a primei copilării. La tribul Patasiva din vestul Ceramului, de exemplu, femeilor li se arată lăncile însîngerate cu care se spune că Spiritul i-ar fi omorît pe novici. Cînd novicii se întorc în sat, se comportă ca niște nou-născuți — nu vorbesc, apucă obiectele greșit.[57] Orice s-ar spune despre sinceritatea

lor, aceste atitudini și tipuri de comportament au un scop precis — ele arată întregii comunități că novicii sînt ființe noi.

Structura dramatică a anumitor rituri de pubertate transpare mai clar în cazurile în care avem descrieri amănunțite și exacte. Un bun exemplu îl constituie tribul Pangwe ale cărui rituri inițiatice fac subiectul unui studiu excelent realizat de Günther Tessmann. Cu patru zile înainte de ceremonie, novicii sînt însemnați și semnul se numește „închinare morții". În ziua serbării li se dă o băutură grețoasă, iar novicele care o vomită este urmărit prin sat, strigîndu-i-se: „trebuie să mori!" Sînt apoi duși într-o casă plină cu mușuroaie de furnici și sînt forțați să rămînă acolo o vreme, fiind rău înțepați; supraveghetorii lor le strigă: „Veți fi omorîți, acum trebuie să muriți!" După aceea, tutorii îi duc pe novici la „moarte" într-o colibă în junglă, unde, timp de o lună, vor trăi complet goi și în singurătate totală. Ei folosesc un xilofon pentru a-și anunța prezența astfel încît nimeni să nu riște să-i întîlnească. La sfîrșitul lunii sînt vopsiți cu alb și li se permite să revină în sat ca să participe la dansuri, dar trebuie să doarmă în coliba din hățiș. Li se interzice să fie văzuți de femei în timpul mesei pentru că, scrie Tessmann, „morții nu mănîncă, desigur". Ei rămîn în hățiș o perioadă de trei luni. Tot la tribul Pangwe, dar în sud, ceremonia este și mai dramatică. O groapă reprezentînd mormîntul este acoperită cu o figură din argilă de obicei sub forma unei măști. Groapa simbolizează pîntecul divinității cultuale și novicii pășesc peste ea, arătînd astfel noua lor naștere.[58]

Avem aici un scenariu bine elaborat, care comportă mai multe faze: novicii se dăruiesc morții, se supun torturii inițiatice, acceptă moartea propriu-zisă, simbolizată de izolarea în hățiș și nuditatea rituală, imită comportamentul spiritelor celor morți— ei sînt considerați ca aparținînd altei lumi și asimilați morților —, în sfîrșit, renasc ritual și se întorc în sat. Probabil că un număr mare de popoare, nu numai africane, au încă scenarii la fel de dezvoltate ca ale tribului Pangwe, chiar și în zilele noastre. Dar cercetătorii, în special cei din secolul al XIX-lea, nu au înregistrat întotdeauna în detaliu aceste ceremonii. În general, ei se mulțumesc să menționeze că au întîlnit un ritual al morții și învierii.

Dar descoperim numeroase alte ceremonii africane în care elementul dramatic are o importanță capitală. Iată, de exemplu, ce ne spun Torday și Joyce despre riturile de pubertate ale tribului Bushongo. Se sapă un șanț lung în care sînt patru nișe. În ele se ascund patru oameni deghizați în leopard, în războinic, în fierar și, respectiv, în maimuță. Novicii sînt obligați să meargă prin șanț; la un moment dat, ei cad într-o groapă plină cu apă. O altă ceremonie, *Ganda*, este și mai terifiantă. Un bărbat dispare într-un tunel și scutură cîțiva stîlpi ale căror vîrfuri sînt vizibile de departe. Novicii cred că el a fost atacat acolo de spirite și se luptă pentru viața lui. După ce și-a mînjit, pe ascuns, corpul cu sînge de capră, bărbatul iese din tunel ca și cînd ar fi grav rănit și epuizat. Se prăbușește la pămînt, iar ceilalți bărbați îl transportă imediat departe de locul acela. Novicii sînt siliți să intre în tunel unul cîte unul. Dar, îngroziți la culme, ei se roagă de obicei să fie scutiți de această probă. Niyami — regele, care este în același timp stăpînul inițierii — consimte în schimbul plății unei anumite sume.[59]

Este vorba aici de un scenariu terifiant care testează curajul neofiților. Acest rit de pubertate Bushongo a fost probabil influențat de ceremoniile inițiatice ale societăților secrete, atît de importante în Africa. Putem să bănuim existența unei astfel de influențe ori de cîte ori întîlnim inițieri de pubertate care sînt dramatice și folosesc măști. De exemplu, acesta este cazul populației Elema din Noua Guinee. Aici, cînd băieții ating vîrsta de aproximativ zece ani, ei sînt izolați în Casa Bărbaților (*eravo*), iar satul este invadat de bărbați mascați, trimișii lui Kovave, Zeul Muntelui.[60] Agitînd instrumentele *bull-roarer* în timpul nopții, oamenii mascați terorizează pur și simplu satul; ei au dreptul să omoare orice femeie sau neinițiat care încearcă să le descopere identitatea. Între timp, ceilalți bărbați fac rezerve mari de alimente, în special carne de porc, și cînd Kovave își face apariția toți se retrag în hățiș. Într-o noapte, novicii sînt aduși în fața lui Kovave. Ei aud o voce din întuneric care le dezvăluie învățăturile secrete amenințîndu-i cu moartea pe cei care le vor trăda. Apoi sînt duși la colibe și supuși unor tabuuri alimentare. Legăturile cu femeile le sînt

interzise. Cînd, rareori, părăsesc colibele pentru o plimbare scurtă, le este interzis să vorbească.[61] Inițierea lor cuprinde cîteva etape, ceea ce, în Noua Guinee, indică influența societăților secrete. Atmosfera în care se execută aceste ritualuri de pubertate, cu apariția bruscă a măștilor și terorizarea femeilor și a celor neinițiați, sugerează tensiunea caracteristică societăților secrete melaneziene.

Un excelent exemplu de rit de pubertate dezvoltat în scenariu dramatic este ceremonia Nanda, care se execută frecvent în unele regiuni din Fiji. Ritualul începea cu construirea unei incinte de piatră, uneori lungă de o sută de picioare și lată de cincizeci, la mare depărtare de sat. Înălțimea peretelui de piatră putea să atingă trei picioare. Construcția se numea Nanda, literal „pat".[62] În lucrarea noastră vom neglija unele aspecte legate de această ceremonie, de exemplu relațiile sale cu cultura megalitică și mitul originii sale, potrivit căruia Strămoșii au învățat Nanda de la doi străini, negri și scunzi, care aveau fețele vopsite unul în roșu și celălalt în alb. Fără îndoială, Nanda reprezintă terenul sacru. Doi ani separă construcția de prima inițiere și încă doi ani mai trec pînă la a doua inițiere, după care neofiții sînt în sfîrșit considerați bărbați. Cu cîtva timp înaintea celei de-a doua inițieri se stochează o mare cantitate de hrană și se construiesc colibe în apropiere de Nanda.

Într-o anumită zi, conduși de un preot, novicii pornesc în șir indian spre Nanda purtînd într-o mînă o bîtă și în cealaltă o lance. Bătrînii îi așteaptă în fața construcției cîntînd. Novicii depun armele la picioarele lor, ca daruri, și apoi se retrag în colibe. În ziua a cincea, conduși din nou de preot, se îndreaptă încă o dată spre incinta sacră, dar de data aceasta nu-i mai găsesc pe bătrîni așteptîndu-i. Atunci ei intră în Nanda. Acolo „zace un șir de bărbați morți, plini de sînge și părînd a avea trupurile sfîrtecate și măruntaiele scoase". Preotul ghid pășește peste cadavre, iar novicii înfricoșați îl urmează pînă ajung în cealaltă parte a incintei, unde îi așteaptă preotul șef. „Deodată el scoate un țipăt la care bărbații morți se ridică în picioare și aleargă la rîu să se curețe de sîngele și de murdăria cu care sînt mînjiți".[63]

Bărbații reprezintă Strămoșii înviați de puterea misterioasă a cultului sacru, o putere comandată de marele preot, dar împărtășită de toți ceilalți inițiați. Scopul acestui scenariu nu este doar de a-i înspăimînta pe novici, ci și de a le arăta că în incinta sacră se derulează misterul morții și învierii. Ceea ce preotul șef le dezvăluie sînt secretele prin puterea cărora moartea va fi întotdeauna urmată de înviere.

Acest exemplu ilustrează bine rolul important pe care ajung să-l joace în cele din urmă Strămoșii în ceremoniile pubertății. Pe scurt, e vorba aici de o întoarcere periodică a morților între cei vii cu scopul inițierii tinerilor. Această temă mitico-religioasă este atestată amplu și în alte regiuni, de exemplu în Japonia proto-istorică și la germanii antici.[64] Pentru scopul nostru, important este că ideii morții și învierii, fundamentală tuturor formelor de inițiere, i se adaugă un element nou — ideea că moartea nu este niciodată definitivă pentru că morții se întorc. După cum vom vedea, această idee joacă un rol esențial în societățile secrete.

Înghițirea de către un monstru

Sentimentele puternice, teama, teroarea, atît de meșteșugit stîrnite de scenariile pe care tocmai le-am prezentat, trebuie să fie considerate ca tot atîtea torturi inițiatice. Am menționat deja cîteva exemple de încercări pline de cruzime; numărul și diversitatea lor sînt, evident, mult mai mari. În Africa de sud-est tutorii îi lovesc pe novici fără milă, iar aceștia nu au voie să-și manifeste în nici un fel durerea.[65] Astfel de excese duc uneori la moartea băiatului. În acest caz, mama nu este informată decît după terminarea perioadei de izolare în hățiș[66]; ei i se spune atunci că fiul i-a fost ucis de spirit[67] sau că, înghițit de un monstru împreună cu ceilalți novici, el nu a reușit să scape din burta acestuia. Torturile sînt, în orice caz, echivalentul morții rituale. Loviturile pe care le primește novicele, înțepăturile produse de insecte, usturimea datorată plantelor otrăvitoare, mutilările, toate aceste forme multiple de tortură arată tocmai că el este ucis de Animalul mitic care este Stăpînul inițierii, că este fragmentat și strivit în gura acestuia, „digerat" în pîntecul lui.

Asimilarea torturilor inițiatice suferințelor novicelui în urma înghițirii de către monstru este confirmată de simbolismul colibei în care sînt izolați băieții. Adeseori, coliba reprezintă corpul sau gura deschisă a unui monstru acvatic[68], un crocodil, de exemplu, sau un șarpe.[69] În unele regiuni din Ceram, deschiderea prin care trece novicele se numește „gura șarpelui". A fi închis în colibă echivalează cu a fi prizonier în pîntecele monstrului. În insula Rooke, cînd novicii sînt izolați într-o colibă în junglă, bărbați mascați informează femeile că fiii lor urmează să fie devorați de o Ființă îngrozitoare, numită Marsaba.[70]

Uneori, intrarea în abdomenul monstrului comportă o veritabilă punere în scenă. La unele triburi din sud-estul Australiei, novicele este determinat să se culce într-o scobitură naturală sau o groapă și în fața lui se pune o bucată de lemn tăiată în două, reprezentînd maxilarele șarpelui care este stăpînul inițierii.[71] Dar Noua Guinee furnizează cele mai elocvente exemple de simbolism al colibei inițiatice. Pentru circumcizia băieților se ridică o construcție specială care are forma Monstrului Barlun, despre care se crede că îi înghite pe novici[72]; ea e prevăzută cu o „burtă" și o „coadă".[73] Intrarea neofitului în construcție echivalează cu pătrunderea în pîntecul monstrului. La Nor-Papua, care trăiesc pe țărmul nordic al Noii Guinee, novicii sînt înghițiți și mai tîrziu restituiți de un spirit a cărui voce seamănă cu sunetul unui flaut. În mod plastic, spiritul este reprezentat atît de măști, cît și de colibele scunde acoperite cu frunze, în care intră neofitul.[74] Colibele inițiatice alte triburilor Kai și Jabim au două intrări — una, simbol al gurii monstrului, foarte mare, cealaltă mult mai mică, simbolizînd coada acestuia.[75]

Un rit echivalent îl constituie intrarea într-o păpușă care seamănă cu un monstru acvatic (crocodil, balenă, pește mare). La papuașii din Noua Guinee, spre exemplu, se construiește o păpușă monstruoasă din rafie, numită Kaiemunu. În timpul inițierii, novicele trebuie să intre în burta monstrului. Dar în prezent semnificația inițiatică a acestui act s-a pierdut. Băiatul intră în Kaiemunu în timp ce tatăl său mai lucrează pentru a termina construcția.[76]

Vom mai avea prilejul să revenim la simbolismul intrării în pîntecul unui monstru. Căci acest motiv inițiatic a cunoscut o

largă răspîndire și a fost permanent reinterpretat în diferite contexte culturale. Deocamdată să spunem doar că simbolismul colibei este mult mai complex decît au arătat-o aceste prime exemple. Coliba inițiatică reprezintă nu numai abdomenul monstrului devorator, ci și uterul.[77] Moartea novicelui semnifică o întoarcere în stadiul embrionar. Această întoarcere nu trebuie considerată a fi doar de ordin pur fiziologic, ci și esențialmente cosmologică. Ea nu este numai reprezentarea primei gestații și a nașterii trupești din mamă, ci este o întoarcere temporară la modul virtual, precosmic (simbolizat de noapte și întuneric), urmată de o renaștere care poate corespunde „creării lumii".[78] Nevoia de a repeta periodic cosmogonia și de a stabili corespondențe între experiențele umane și marile momente cosmice este o caracteristică a gîndirii primitive și arhaice.

Amintirea colibei inițiatice, izolate departe, în pădure, s-a păstrat în poveștile populare, chiar și în cele europene, mult timp după ce a încetat practica riturilor de pubertate. Psihologii au arătat importanța anumitor imagini arhetipale; iar coliba, pădurea, întunericul sînt astfel de imagini, care exprimă psihodrama eternă a morții violente urmate de o renaștere. Hățișul simbolizează atît iadul cît și noaptea cosmică, deci moartea și virtualitatea; coliba este gura monstrului devorator în care neofitul este mîncat și digerat, dar este, de asemenea, un pîntec hrănitor, în care el este zămislit din nou. Simbolul morții inițiatice și cel al renașterii sînt complementare.

Cum am mai spus, unele popoare asimilează novicii izolați în pădure sufletelor celor morți. Ei sînt frecvent frecați cu pudră pentru a semăna cu niște fantome.[79] Nu mănîncă folosindu-și degetele, pentru că morții nu și le folosesc.[80] Pentru a da numai cîteva exemple, în unele regiuni din Africa (la negrii Babali din Ituri)[81] și din Noua Guinee[82], novicii mănîncă utilizînd un bețișor. În Samoa ei sînt obligați să folosească astfel de bețe pînă cînd se vindecă rana produsă de circumcizie.[83] Această rămînere între morți nu este lipsită de consecințe: novicii vor primi revelațiile învățăturii secrete. Pentru că cei morți știu mai mult decît cei vii. Avem aici un prim exemplu al importanței religioase a morților. Cultul

Strămoșilor cîștigă în însemnătate, iar figurile Ființelor Celeste aproape că dispar din practica religioasă. Moartea rituală tinde să fie valorizată nu numai ca probă inițiatică, necesară noii nașteri, dar și ca situație privilegiată în sine pentru că permite novicilor să trăiască în compania Strămoșilor. Această nouă concepție va avea un rol major în istoria religioasă a omenirii. Chiar și în societățile dezvoltate morții vor fi considerați ca deținători ai unor taine și se vor căuta profeții sau inspirație poetică în vecinătatea mormintelor.

Treptele revelației

Dar, după cum am văzut, *toate* formele inițiatice de pubertate, chiar și cele mai elementare, implică revelația unei învățături secrete și sacre. Unele popoare îi numesc pe inițiați „cei știutori".[84] Pe lîngă tradițiile tribale, novicii învață o limbă nouă pe care o vor folosi mai tîrziu pentru a comunica între ei.

Limba specială — sau, cel puțin, un vocabular inaccesibil femeilor și celor neinițiați — este semnul unui fenomen cultural care se va desfășura pe deplin în societățile secrete. Are loc o transformare treptată a comunității inițiaților într-o confrerie mult mai închisă, cu noi rituri de pătrundere în ea și o mulțime de etape inițiatice. Acest fenomen este deja prezent într-o formă rudimentară în culturile cele mai vechi. Pentru a ne limita exemplificarea la Australia, la unele triburi, inițierea de pubertate constă într-o serie de ritualuri, uneori separate de o perioadă de cîțiva ani[85], și — mai semnificativ — nu toți novicii au voie să participe la ele. Acolo unde subincizia este o tradiție, ea se execută la cîțiva ani după circumcizie și reprezintă o nouă treaptă a inițierii. La Dieiri, de exemplu, subincizia este ultimul rit dintr-o serie de cinci și nu este accesibilă tuturor inițiaților.[86] La Karadjeri, riturile se succed într-o perioadă de timp care poate să fie de zece ani. Motivul acestor lungi intervale de timp este de natură religioasă. Așa cum se exprimă Tindale, „multe dintre cele mai importante părți ale ritualului sînt revelate [aspirantului] după ani de zile, în funcție de prestigiul său și de capacitatea sa intelectuală"[87]. Cu alte cuvinte, accesul la tradițiile religioase ale tribului depinde și

de valoarea spirituală a candidatului, de capacitatea sa de a trăi sacrul și de a înțelege misterele.

Găsim aici explicația apariției societăților secrete, dar și a organizării confreriilor vracilor-doctori, ale șamanilor și ale misticilor de tot felul. E vorba, în definitiv, de o idee simplă și fundamentală: dacă sacrul este accesibil fiecărei ființe omenești, inclusiv femeilor, el nu este epuizat în primele revelații. Experiența religioasă și cunoașterea cuprind trepte, planuri din ce în ce mai înalte care, prin însăși natura lor, nu pot fi atinse de oricine. Experiența religioasă și cunoașterea profundă necesită o vocație specială sau o forță excepțională a voinței și inteligenței. Așa cum un om nu poate să devină șaman sau mistic numai pentru că o dorește, tot așa nu poate să se ridice la nivelul anumitor trepte inițiatice fără a face dovada unor calități spirituale. În unele societăți secrete treptele superioare pot fi atinse prin daruri generoase, dar să nu uităm că în lumea primitivă bogăția constituie un prestigiu de ordin magico-religios.

Faptele trecute succesiv în revistă în acest capitol ne-au permis să înțelegem complexitatea riturilor de pubertate. Am văzut că, pe măsură ce o inițiere este dirijată nu de o Ființă Supremă sau de fiul acesteia, ci de un Strămoș sau de un Zeu-Animal, ea devine mai dramatică, iar tema fundamentală — a morții și învierii — se dezvoltă în scenarii amănunțite și adeseori terifiante. De asemenea, am remarcat că la probele inițiatice elementare (extracția unui incisiv, circumcizia) se adaugă un număr tot mai mare de torturi al căror scop rămîne totuși același: să asigure experiența morții rituale. Un element cîștigă în importanță și anume, revelația sacralității sîngelui și sexualității. Misterul sîngelui este frecvent legat de misterul hranei. Nenumăratele tabuuri alimentare îndeplinesc o dublă funcție: economică, dar și spirituală. De fapt, trecînd prin riturile de pubertate, novicii conștientizează valoarea sacră a hranei și își asumă condiția adultă, adică nu mai depind de mamele lor și de munca altora pentru hrană. Inițierea echivalează, prin urmare, cu o revelație a sacrului, a morții, a sexualității și a luptei pentru hrană. Numai după asumarea acestor dimensiuni ale existenței umane tînărul devine într-adevăr bărbat.

Ceea ce rezultă, de asemenea, din faptele analizate în acest capitol este și rolul tot mai important al Strămoșilor, de obicei reprezentați de măști. Așa cum în Australia inițierile de pubertate se execută sub îndrumarea vraciului, în Noua Guinee, în Africa și în America de Nord riturile sînt conduse de preoți sau de bărbați mascați; foarte frecvent reprezentanții societăților secrete — deci reprezentanții Strămoșilor — conduc ceremoniile. Inițierile de pubertate au loc sub îndrumarea specialiștilor în domeniul sacrului — ceea ce înseamnă că ele sînt controlate în cele din urmă de bărbați care au o anumită vocație religioasă. Novicii sînt învățați nu numai de bătrîni ci, tot mai mult, de preoți și de membrii societăților secrete. Cele mai importante aspecte ale religiei tribului — de exemplu, tehnica extazului, secretele miracolelor vracilor, relațiile cu Strămoșii — sînt dezvăluite novicilor de bărbați care posedă ei înșiși o experiență religioasă mai profundă, obținută în urma unei vocații speciale sau după o lungă ucenicie. Ca urmare, inițierile de pubertate respectă un tipar care depinde din ce în ce mai mult de tradiția mistică a vracilor și a societăților mascate, ceea ce se traduce, într-un sens, printr-o întărire a secretului și, în alt sens, printr-o multiplicare a treptelor inițiatice și o predominare spirituală, socială și chiar politică a unei minorități alcătuite din cei care au atins o treaptă superioară a inițierii, singurii deținători ai doctrinei transmise de Strămoși.

Din această perspectivă religioasă, inițierea echivalează cu introducerea novicelui în istoria mitică a tribului; cu alte cuvinte, acesta află despre faptele Ființelor Supranaturale care, în timpul viselor, au stabilit condiția umană prezentă și toate instituțiile religioase, sociale și culturale ale tribului. Cunoașterea acestei învățături tradiționale înseamnă cunoașterea aventurilor Strămoșilor și a altor Ființe Supranaturale care trăiau pe pămînt. În Australia aceste aventuri se reduc la călătoriile lungi în timpul cărora se crede că Ființele timpului viselor au săvîrșit un anumit număr de acțiuni. După cum am văzut, novicii sînt obligați să reconstituie aceste călătorii mitice în timpul inițierii lor. Ei retrăiesc astfel evenimentele din timpul viselor. Pentru australieni aceste evenimente primordiale reprezintă un fel de cosmogonie, deși, în general, creația

timpului viselor înseamnă completare și perfectare: Strămoșii mitici nu creează lumea, ci o transformă, dîndu-i astfel actuala formă; ei nu creează omul, ci îl civilizează. Adeseori existența terestră a acestor Ființe primordiale s-a încheiat printr-o moarte tragică sau prin dispariția lor sub pămînt ori în cer. Aceasta înseamnă că existența lor conține un element dramatic, care nu a fost prezent în miturile Ființelor celeste supreme din Australia de sud-est. Ceea ce se comunică novicilor este, prin urmare, o istorie mitică plină de evenimente și din ce în ce mai puțin o revelație a acțiunilor creatoare ale Ființelor Supreme. Doctrina transmisă prin inițiere se limitează tot mai mult la istoria faptelor Strămoșilor, adică la o serie de evenimente dramatice care au avut loc în timpul viselor. A fi inițiat echivalează cu a învăța ce *s-a întîmplat* în Timpul primordial și nu ceea ce sînt Zeii și cum au fost create lumea și omul. Învățătura sacră și secretă depinde acum de Strămoșii mitici, și nu de Zei. Strămoșii mitici au fost cei care au trăit drama primordială care a fixat lumea în forma ei actuală și, în consecință, ei sînt cei ce știu și pot să transmită această învățătură. În termeni moderni, am putea spune că această cunoaștere sacră nu mai aparține unei ontologii, ci unei istorii mitice.

CAPITOLUL III

DE LA RITURILE TRIBALE LA CULTELE SECRETE

Inițierea fetelor

Înainte de a examina mai amănunțit cîteva teme inițiatice și de a arăta continuitatea dintre riturile de pubertate și riturile de intrare în societățile secrete, să ne oprim puțin asupra inițierilor fetelor. Acestea au fost mai puțin studiate decît inițierile băieților și deci nu sînt foarte bine cunoscute. Este adevărat că riturile de pubertate feminine, în special aspectele lor secrete, au fost mai greu accesibile etnologilor. Majoritatea observatorilor ne-au prezentat descrieri surprinzînd mai degrabă aspecte exterioare. Dispunem de foarte puțină documentație privind instruirea religioasă a fetelor în timpul inițierii și în special cu referire la riturile secrete la care se presupune că sînt supuse acestea. În pofida lacunelor, este posibil să ne formăm o idee aproximativă asupra structurii și morfologiei inițierii fetelor.

Pentru început, să observăm că: (1) inițierile feminine de pubertate sînt mai puțin răspîndite decît inițierile băieților, deși ele sînt atestate deja în stadiile foarte vechi ale culturii (Australia, Țara de Foc etc.)[1], (2) riturile sînt, în mod evident, mai puțin elaborate decît cele legate de inițierile băieților și (3) inițierile fetelor sînt individuale. Această ultimă caracteristică are consecințe însemnate. Ea este evident legată de faptul că inițierea feminină începe o dată cu prima menstruație. Acest simptom fiziologic, semnul maturității sexuale, impune o ruptură: smulgerea tinerei din lumea familiară ei. Ea este imediat izolată, ruptă de comunitate, ceea ce ne amintește de despărțirea băiatului de mamă și izolarea sa. În cazul ambelor sexe, inițierea începe cu o ruptură. Există totuși o deosebire:

izolarea fetelor urmează imediat după prima menstruație, așadar este individuală, în timp ce inițierea băieților este colectivă survenind pentru toți o dată, aproximativ la pubertate. Caracterul individual al izolării fetelor, care se produce pe măsură ce apar semnele menstrei, explică numărul relativ mic de rituri inițiatice. Dar nu trebuie să omitem faptul că durata izolării diferă de la o cultură la alta — de la trei zile (în Australia și India) la douăzeci de luni (în Noua Zeelandă) sau chiar cîțiva ani (Cambodgia). Cu alte cuvinte, în cele din urmă fetele formează un grup și astfel inițierea lor este celebrată colectiv[2], sub îndrumarea rudelor de sex feminin mai vîrstnice (ca în India) sau a femeilor bătrîne (în Africa). Aceste instructoare le învață secretele sexualității și fertilității, obiceiurile tribului și cel puțin o parte din tradițiile sale religioase — cele accesibile femeilor. Educația astfel primită vizează lucruri generale, dar esența ei este religioasă, ea constă într-o revelare a sacralității femeilor. Fata este ritualic pregătită să-și asume modul specific de existență, adică a deveni creatoare și, în același timp, este instruită în privința responsabilităților ei în societate și în cosmos, responsabilități care, la primitivi, sînt întotdeauna de natură religioasă.

Așa cum am remarcat, riturile inițierii feminine — cel puțin în măsura în care le cunoaștem — sînt mai puțin dramatice decît riturile băieților. Elementul important în privința lor este izolarea. Aceasta are loc fie în pădure (ca la tribul Swahili), fie într-o colibă specială, ca în cazul multor triburi din America de Nord (Shushwap, Wintun și altele), din Brazilia (Coroado), din Noile Hebride, din Insulele Marshall, cît și la Veddah și la cîteva triburi africane.[3] Vorbind despre riturile de pubertate ale băieților ne-am referit la simbolismul complex al pădurii și colibei — un simbolism care este totodată cel al lumii de dincolo, așadar al morții, ca și al întunericului gestației în pîntecele matern. Simbolismul întunericului este, de asemenea, accentuat în izolarea ceremonială a fetelor, acestea fiind izolate într-un colț întunecos din locuință și, la multe popoare, interzicîndu-li-se să privească soarele — un tabu a cărui explicație se regăsește în legătura mistică dintre lună și femeie. La alte popoare, fetele nu au voie să se lase atinse de

nimeni sau să se miște. O interdicție specifică societăților din America de Sud nu le permite să atingă solul; neofitele își petrec zilele și nopțile în hamacuri.[4] Desigur că există interdicții alimentare aproape pretutindeni, iar la unele popoare novicele poartă un veșmînt special.[5]

Nu mai puțin importantă decît segregarea, care constituie primul rit inițiatic, este ceremonia finală. La unele triburi de pe țărmul Australiei de Nord, fata este izolată în timpul celor trei zile de menstruație într-o colibă unde este supusă unor diverse tabuuri alimentare. Apoi ea este vopsită cu ocru și este bogat împodobită de femei. „În punctul culminant — scrie Berndt — toate femeile o însoțesc în zori la un rîu cu apă limpede sau la o lagună."[6] După baia rituală, neofita, condusă „în tabăra principală, înconjurată de ovații, este acceptată social ca femeie"[7]. Berndt observă că, înaintea stabilirii Misiunii în zona Arnhem Land, ritualul era mai complex și includea cîntece. Etnologii moderni au găsit uneori numai instituții pe cale de dispariție. În cazul pe care îl studiem, totuși, esențialul s-a păstrat, căci procesiunea și ovațiile femeilor la sfîrșitul ceremoniei sînt o caracteristică a inițierilor feminine. În unele regiuni izolarea se încheie cu un dans colectiv, obicei specific îndeosebi cultivatorilor primitivi (*Pflanzervölker*).[8] La triburile de agricultori din paleolitic, fetele inițiate erau prezentate și admirate[9] sau vizitau în procesiune locuințele așezării pentru a primi daruri.[10] Și alte semne exterioare pot să marcheze sfîrșitul inițierii, de exemplu, tatuarea sau înnegrirea dinților.[11] Dar unii etnologi consideră aceste obiceiuri inovații datorate influenței culturilor totemice.[12]

Prin urmare, ritul esențial este prezentarea solemnă a fetei în fața întregii comunități. Este o proclamare ceremonială a faptului că misterul s-a înfăptuit. *Se arată* că fata este adultă, adică este gata să-și asume modul de a fi specific femeii. A prezenta ceva în mod ceremonial — un semn, un obiect, un animal, un om — înseamnă a declara o prezență sacră, a aclama miracolul unei hierofanii.[13] Acest rit extrem de simplu denotă un comportament religios care este arhaic. Poate chiar înaintea limbajului articulat prezentarea solemnă a unui obiect semnifica faptul că este considerat excepțional, unic, misterios,

sacru. Este foarte probabil că prezentarea ceremonială a inițierii reprezintă stadiul cel mai vechi al ceremoniei. Dansurile colective despre care am vorbit mai sus exprimă aceeași experiență primordială într-un mod mai plastic și mai dramatic, totodată.

Este evident că mai mult chiar decît riturile masculine de pubertate, inițierile feminine sînt legate de misterul sîngelui. S-a încercat chiar explicarea izolării inițiatice a fetelor prin teama primitivă de sîngele menstrual. Frazer a insistat asupra acestui aspect al problemei și a arătat că femeile sînt izolate în colibe în timpul menstrei, așa cum fetele sînt izolate la prima manifestare a acestui simptom fiziologic.[14] Dar Wilhelm Schmidt a demonstrat că cele două obiceiuri nu coincid: izolarea lunară a femeilor este un obicei atestat în principal la vînătorii nomazi și la popoarele de păstori, așadar în societățile în care economia se bazează pe produsele animaliere (carne, lapte) și în care sîngele menstrual este considerat aducător de nenoroc, în timp ce izolarea inițiatică a fetelor este un obicei specific societăților matriarhale. Și, adaugă Schmidt, cel puțin la unele societăți matriarhale inițierea fetelor include festivități de manifestare publică a bucuriei că novicele au atins vîrsta pubertății și, deci, pot să întemeieze familii.[15] Dar, după cum am văzut, aceste festivități au o structură prea arhaică pentru a putea fi considerate o creație a ciclului matriarhal care, după părerea lui W. Schmidt, este un fenomen socio-cultural mai recent.

În orice caz, teama masculină de sîngele feminin nu explică riturile de pubertate ale fetelor. Experiența fundamentală, singura care poate să arunce lumină asupra genezei acestor rituri, este o experiență feminină și ea se cristalizează în jurul misterului sîngelui. Uneori acest mister se manifestă în forme ciudate. De exemplu, populația Dyak izolează pubera timp de un an într-o colibă albă, ea fiind îmbrăcată în alb și hrănindu-se cu alimente albe. La sfîrșitul izolării ea suge sînge din vena deschisă a unui tînăr printr-un tub de bambus.[16] Semnificația acestui obicei pare a fi aceea că în timpul izolării fata nu este nici bărbat, nici femeie, așadar e considerată „albă", „fără sînge".[17] Recunoaștem aici tema androginizării

temporare și a asexualității novicilor la care ne-am referit în primul capitol. Sînt cunoscute cazuri în care fetele sînt îmbrăcate în veșminte bărbătești în timpul perioadei lor de inițiere, așa cum băieții poartă îmbrăcăminte feminină pe parcursul noviciatului lor.

Trepte în inițierile feminine

La unele popoare, inițierea feminină include cîteva etape. Astfel, la Yao inițierea începe cu prima menstruație, se repetă și se dezvoltă în timpul primei sarcini și se încheie numai o dată cu nașterea primului copil.[18] Misterul sîngelui își găsește încununarea în naștere. Pentru femeie, revelația că este *creatoare de viață* constituie o experiență religioasă intraductibilă în termenii experienței masculine. Exemplul inițierii feminine Yao cu cele trei trepte ale sale ne permite să înțelegem două fenomene solidare: (1) tendința femeilor de a se organiza în societăți secrete, după modelul confreriilor masculine; (2) importanța pe care o acordă unele culturi ritualului nașterii. Vom discuta despre societățile feminine cînd vom studia organizarea societăților secrete; vom observa atunci că, măcar parțial, societățile secrete feminine au împrumutat anumite elemente morfologice de la confreriile masculine. În privința ritualului nașterii, acesta a dus uneori la apariția unor obiceiuri în care putem să descifrăm germenii (sau poate urmele) unui mister. S-au păstrat, pînă și în Europa, urme ale unor astfel de scenarii mistice. În Schleswig-ul ultimului secol, la vestea că s-a născut un copil, toate femeile satului se îndreptau dansînd și strigînd spre casa noii mame. Dacă în drumul lor întîlneau bărbați, le aruncau pălăriile de pe cap și le umpleau cu bălegar; dacă întîlneau o căruță, o făceau bucăți și eliberau calul. După ce se adunau toate în casa noii mame, porneau frenetic prin sat, strigînd, intrînd în case și luînd ce alimente sau băutură doreau; dacă întîlneau bărbați îi sileau să danseze.[19] Probabil că în timpuri străvechi aveau loc ritualuri în casa noii mame. Știm că în secolul al XIII-lea astfel de ritualuri erau curente în Danemarca. Adunîndu-se la locuința noii mame, femeile făceau o păpușă din paie pe care o numeau Ox

și dansau cu ea, făcînd gesturi lascive, cîntînd și strigînd.[20] Aceste exemple sînt prețioase; ele ne arată că întîlnirile rituale ale femeilor cu prilejul nașterii tind să devină asociații secrete.

Pentru a reveni la riturile de pubertate ale fetelor, trebuie să adăugăm că în timpul recluziunii novicele învață cîntece și dansuri rituale și, de asemenea, anumite îndeletniciri specifice, în special țesutul și torsul. Simbolismul acestor meșteșuguri este foarte semnificativ; în stadiile finale ale culturii le descoperim ridicate la rangul de principiu care explică lumea. Luna „toarce" Timp și „țese" vieți omenești.[21] Zeițele Destinului sînt torcătoare. Descoperim o legătură ocultă între concepția creațiilor periodice ale lumii (concepție derivată dintr-o mitologie lunară) și ideea de Timp și Destin, pe de o parte, și, pe de alta, lucrul nocturn, lucrul femeii, care trebuie să aibă loc departe de lumina soarelui și în secret. În unele culturi, după ce recluziunea fetelor s-a încheiat, ele continuă să se întîlnească în casa unei bătrîne pentru a toarce împreună. Torsul este o îndeletnicire periculoasă; prin urmare, poate fi executată numai în unele case și atunci numai în anumite perioade sau pînă la anumite ore. În unele regiuni ale lumii s-a renunțat la tors sau a fost chiar complet uitat din cauza pericolului său magic.[22] Credințe similare persistă și astăzi în Europa (zînele germanice Perchta, Holda, Frau Holle). În Japonia, de exemplu[23], întîlnim încă amintirea mitologică a unei tensiuni permanente și chiar a unui conflict între grupurile de tinere torcătoare și societățile secrete masculine. În timpul nopții, bărbații și zeii lor atacă fetele care torc și le distrug atît lucrul, cît și suveicile și instrumentele de țesut.

Există o legătură mistică între inițierile feminine, meșteșugul torsului și sexualitate. Chiar și în societățile dezvoltate, fetele se bucură de o anumită libertate prenuptială, iar întîlnirile lor cu băieții au loc în casa unde se adună ca să toarcă. Obiceiul era încă viu în Rusia la începutul secolului al XX-lea.[24] Este surprinzător că în culturile în care virginitatea este foarte prețuită, întîlnirile între tineri și tinere nu numai că sînt tolerate, dar sînt și încurajate de părinți. Avem aici nu un caz de maniere libertine, ci un mare secret — revelația sacralității

feminine; experiența atinge izvoarele vieții și fertilității. Libertățile prenupțiale ale fetelor nu sînt erotice, ci rituale; ele constituie fragmente ale unui mister uitat, nu festivități profane. În Ucraina, în timpul anumitor perioade sacre și, în special, cu ocazia căsătoriilor, fetele și femeile se poartă într-un mod care este aproape orgiastic.[25] Această răsturnare completă în comportament — de la modestie la exhibiționism — indică un scop ritual care privește întreaga comunitate. Este nevoia religioasă de abolire periodică a normelor care guvernează viața profană, cu alte cuvinte, nevoia de a suprima legea care apasă ca o piatră de moară asupra obiceiurilor și de a re-crea starea de spontaneitate absolută. Faptul că astfel de comportamente rituale s-au păstrat pînă în secolul al XX-lea la popoare de mult creștinate dovedește, credem, că este vorba de o experiență religioasă de un arhaism extrem, o experiență fundamentală a sufletului feminin. Vom avea prilejul să întîlnim și alte expresii ale aceleiași experiențe fundamentale cînd vom examina cîteva organizații secrete ale femeilor.

Pentru a rezuma, inițierile fetelor sînt determinate de un mister „natural" pentru sexul femeiesc, apariția menstruației, cu tot ce implică acest fenomen la primitivi: purificarea periodică, fecunditatea, puterile magice și creatoare. Fata trebuie să devină conștientă de o transformare pe cale de a se înfăptui natural și să-și asume modul de existență care rezultă din aceasta, modul de viață al femeii adulte. Inițierile fetelor nu includ, ca în cazul băieților, elemente tipice precum revelația Ființei Divine, a unui obiect sacru (*bull-roarer*) și a mitului originii — pe scurt, revelația unui eveniment care a avut loc în *illo tempore*, o parte integrantă a istoriei sacre a tribului și, prin urmare, aparținînd nu lumii naturale, ci „culturii". Trebuie să remarcăm că ceremoniile feminine legate de menstruație nu se bazează pe mitul originii, cum este întotdeauna cazul riturilor de pubertate masculine. Există anumite mituri potrivit cărora ceremoniile inițierii practicate de bărbați au aparținut inițial femeilor, dar aceste mituri nu au nici o legătură cu misterul predominant feminin al menstruației. Puținele mituri care se referă la originea menstruației nu intră în categoria miturilor inițiatice.

Rezultă de aici că, spre deosebire de femei, în timpul instruirii lor inițiatice bărbații sînt determinați să conștientizeze realitățile „invizibile" și să învețe o istorie sacră care nu este evidentă, adică nu e dată în experiența imediată. Novicele înțelege semnificația circumciziei după ce a învățat mitul originii. Tot ce i se întîmplă în timpul inițierii se întîmplă pentru că anumite evenimente au avut loc în timpuri mitice și au schimbat fundamental condiția umană. Pentru băieți, inițierea reprezintă introducerea într-o lume care nu este imediată — lumea spiritului și a culturii. Pentru fete, dimpotrivă, inițierea implică o serie de revelații privind semnificația secretă a unui fenomen care este în aparență natural — semnul vizibil al maturității lor sexuale.

Un cult secret australian care încă mai există

Să ne oprim asupra unui cult secret australian, Kunapipi, care mai există încă în Arnhem Land și în Northern Territory (partea centrală și vestică). Din perspectiva investigației noastre, interesul pe care îl prezintă acest cult este dublu: în primul rînd, deși ceremoniile sale cele mai importante sînt exclusiv masculine, ideologia lui Kunapipi este dominată de un simbolism religios feminin, în special de figura Marii Mame, izvorul universal al fertilității; în al doilea rînd, cu toate că scenariul inițiatic este de un tip structural deja cunoscut nouă — pentru că momentul principal este constituit de o înghițire rituală — el ne oferă și niște elemente noi. Cu alte cuvinte, Kunapipi este un excelent punct de plecare pentru cercetarea noastră comparativă în ceea ce privește continuitatea temelor inițiatice. Numai tinerii care au fost supuși deja riturilor inițiatice de pubertate pot fi admiși la inițierea în cultul Kunapipi. Așadar, nu avem de a face cu o ceremonie a trecerii dintr-o clasă de vîrstă în alta, ci cu o inițiere superioară, care confirmă încă o dată dorința omului primitiv de a-și aprofunda experiența și cunoașterea religioasă.

Scopul ritual al cultului Kunapipi este dublu: inițierea tinerilor și înnoirea energiilor care asigură viața cosmică și fertilitatea universală. Această înnoire se obține prin reconstituirea

mitului originii. Puterea sacră stăpînită de Ființele Supranaturale este eliberată prin reactualizarea actelor săvîrșite în „Timpul Viselor".[26] Ne aflăm așadar în prezența unei concepții religioase cu care sîntem deja mai mult sau mai puțin familiarizați: un mit al originii formează baza unui ritual inițiatic; a executa ritualul înseamnă a reactualiza Timpul primordial, a deveni contemporan cu Timpul Viselor.[27] Novicii participă la mister și, cu acest prilej, întreaga comunitate și mediul său cosmic sînt cuprinse de atmosfera Timpului Viselor; Cosmosul și Societatea apar regenerate. Este, așadar, evident că inițierea unui grup de tineri nu afectează numai propria lor situație religioasă, ci și pe cea a comunității. Observăm aici germenele unei concepții care se va dezvolta în religiile superioare, cea potrivit căreia perfecțiunea spirituală a unei elite exercită o influență benefică asupra restului societății.

Să revenim acum la cultul propriu-zis. Acesta se bazează pe un mit destul de complex în legătură cu care menționăm numai elementele principale. În Timpul Viselor, cele două Surori Wauwalak, dintre care cea mai mare tocmai a născut un copil, au pornit spre nord. Surorile sînt în realitate „Mamele duale". Numele cultului, Kunapipi, se traduce prin „Mamă" sau „Femeie Bătrînă". După o lungă călătorie, Surorile s-au oprit lîngă o fîntînă, au ridicat o colibă și au aprins focul încercînd să gătească niște animale. Dar animalele au fugit de foc și au sărit în fîntînă, pentru că, explică aborigenii, animalele știau că una dintre Surori, fiind impură datorită „sîngelui de după naștere", nu avea voie să se apropie de fîntîna în care trăia Marele Șarpe Julunggul. Și, într-adevăr, Julunggul atras de mirosul sîngelui, a ieșit din adăpostul lui subteran, s-a ridicat amenințător — ceea ce a produs nori și fulgere — și s-a tîrît spre colibă. Sora mai tînără a încercat să îl îndepărteze dansînd, iar dansurile ei sînt reactualizate în ceremonia Kunapipi. În cele din urmă, a învăluit cu saliva lui coliba în care se refugiaseră cele două Surori și copilul, a înghițit-o și apoi s-a înălțat, desfășurîndu-și în întregime corpul, cu capul spre cer. Curînd după aceea, el le-a scuipat pe cele două Surori și pe copil. Mușcați de furnici albe, ei au revenit la viață, dar Julunggul i-a înghițit din nou, de data aceasta pentru totdeauna.

Mitul constituie baza a încă două ritualuri în afară de Kunapipi. Unul dintre ele este *djunggawon*, ritul inițierii de pubertate. Aborigenii explică originea tuturor acestor ritualuri astfel: un piton, Lu'ningu, văzîndu-l pe Julunggul înghițindu-le și apoi scuipîndu-le pe cele două Surori, a vrut să îl imite. El a pornit să cutreiere țara, înghițind tineri, dar, cînd îi elibera, aceștia erau morți, uneori deja schelete. Ca să se răzbune, oamenii l-au ucis și mai tîrziu au ridicat un monument care îl reprezenta, avînd doi stîlpi numiți *jelmalandji*. Pentru a imita șuieratul Șarpelui, ei au confecționat *bull-roarers*.[28] În final, conducătorul ceremoniei s-a tăiat la braț spunînd: „Ne facem asemenea celor două femei".[29]

În ritualul Kunapipi, scrie Berndt, tinerii novici, „părăsind tabăra principală pentru a pleca spre terenul sacru, sînt, se spune, înghițiți de Lu'ningu asemenea tinerilor pe care i-a înghițit în Epoca Viselor; în vechime, ei trebuiau să stea departe de femei timp de două săptămîni pînă la două luni, ceea ce simboliza rămînerea în burta Șarpelui".[30] Dar cei doi Șerpi — Julunggul și Lu'ningu — sînt confundați, pentru că la întoarcerea în tabăra principală bărbații le spun femeilor: „Toți băieții au plecat astăzi; i-a înghițit Julunggul".[31] Dar, în orice caz, simbolismul înghițirii rituale este mai complex. Pe de-o parte, se presupune că novicii asimilați celor două Surori au fost înghițiți de Șarpe; pe de alta că, intrînd în terenul sacru, ei se întorc simbolic în pîntecele Mamei primordiale. Observăm că ei sînt vopsiți cu ocru și cu „sînge din venele brațului" reprezentînd sîngele Surorilor Wauwalak. „Adică — scrie Berndt — în scopul ritualului ei devin cele două Surori și sînt înghițiți de Julunggul; la ieșirea din ritual ei sînt readuși la viață așa cum fuseseră înviate femeile."[32] Pe de altă parte, cum spun aborigenii, „locul triunghiular pentru dans" reprezintă pîntecele Mamei. „Atunci cînd neofiții părăsesc tabăra pentru a pleca spre terenul sacru, continuă Berndt, ei devin, se spune, în tot mai mare măsură sacri și intră în Mamă; pătrund în uterul ei, locul circular, cum s-a întîmplat la începuturi. După ce s-a încheiat ritualul, Mama « le dă voie să iasă »: ei ies din locul circular și trec încă o dată în viața obișnuită".[33]

Simbolismul unui *regressus ad uterum* revine în cursul ritualului. La un moment dat, neofiții sînt acoperiți cu coajă de copac și „li se spune să doarmă". Ei rămîn acolo, spun aborigenii, „acoperiți în colibă ca Surorile Wauwalak"[34]. În cele din urmă, după un ritual orgiastic care include un schimb de soții, are loc ceremonia finală: între terenul sacru și tabăra principală sînt fixați doi pari ramificați și unul gros de legătură între ei. Parul acesta este acoperit cu ramuri, iar inițiații sînt introduși sub ramuri; complet invizibili din exterior, ei rămîn acolo agățați de par și cu picioarele pe pămînt „presupunîndu-se că sînt suspendați de par". Neofiții sînt în uter și cînd vor ieși de-acolo vor renaște, „spiritul lor va ieși la suprafață înnoit".[35] Doi bărbați se cațără pe parii ramificați și țipă asemenea unor nou-născuți, pentru că ei sînt „copiii Wauwalak". În final, se întorc cu toții în tabăra principală, vopsiți cu ocru și cu sînge din venele brațului.

Am insistat asupra ritualului Kunapipi pentru că, grație lucrării lui Ronald Berndt, sîntem în măsură să cunoaștem nu numai numeroase detalii prețioase, ci și semnificația pe care aborigenii le-o atribuie. Să adăugăm că ritualul Kunapipi nu reprezintă un stadiu arhaic al culturii australiene; este foarte probabil ca el să fi fost influențat de contribuții melaneziene mai recente.[36] Tradiția potrivit căreia la început femeile posedau toate secretele cultului și toate obiectele sacre, iar mai tîrziu bărbații le-au furat[37], indică o ideologie matriarhală. Evident, numeroase elemente rituale sînt pan-australiene — de exemplu, aruncarea focului, *bull-roarer* și mitul originii sale, obiceiul de a acoperi femeile și neofiții cu ramuri. Caracteristica esențială a ritualului Kunapipi este, așa cum am văzut, tema inițiatică a *regressus ad uterum.* Am întîlnit-o nu o dată; cînd neofiții intră în terenul sacru; cînd așteaptă sub ramuri, „suspendați de par"; în sfîrșit, cînd sînt considerați a fi în coliba celor două Surori. Înghițirea lor rituală de către Șarpe este, de asemenea, interpretată ca *regressus ad uterum* — pe de-o parte, pentru că Șarpele este adesea descris ca femelă[38], pe de alta, pentru că intrarea în pîntecele unui monstru poartă, de asemenea, simbolismul întoarcerii la stadiul embrionar.

Surprinde frecventa reiterare a întoarcerii în uterul Mamei primordiale. Pantomimele sexuale și îndeosebi schimbul ritual

de soții — o ceremonie orgiastică importantă în cultul Kunapipi — sporesc atmosfera sacră a misterului procreării și nașterii. De fapt, impresia generală pe care ne-o produce întregul ceremonial este că el reprezintă nu atît moartea rituală urmată de resurecție, cît o regenerare completă a inițiatului prin gestație și naștere din Marea Mamă. Aceasta nu înseamnă, desigur, că simbolismul Morții este complet absent, pentru că a fi înghițit de un Șarpe sau chiar și întoarcerea în uterul matern implică necesarmente moartea față de condiția profană. Simbolismul acestui *regressus ad uterum* este întotdeauna ambivalent. Cu toate acestea, notele specifice generării și gestației sînt cele care domină cultul Kunapipi. Avem, așadar, aici, un exemplu perfect de temă inițiatică organizată și construită în jurul ideii noii nașteri și nu în jurul ideii morții și resurecției simbolice.

Simbolismul inițiatic al regressus ad uterum

Această temă se întîlnește într-un mare număr de mituri și rituri inițiatice. Ideea gestației și nașterii este exprimată într-o serie de imagini omologabile: pătrunderea în uterul Marii Mame (Mama Pămînt), sau în corpul unui monstru marin, sau al unei sălbăticiuni, sau chiar al unui animal domestic. Evident, coliba inițiatică aparține aceleiași familii de imagini și trebuie să adăugăm aici o imagine pe care nu am întîlnit-o încă: imaginea vasului. Am avea nevoie de mult mai mult spațiu decît dispunem acum pentru a realiza un studiu adecvat al tuturor riturilor și miturilor care dețin această temă. Trebuie să ne limităm doar la cîteva aspecte. Pentru simplificarea expunerii, să începem printr-o grupare a documentelor în două categorii importante. În prima includem *regressus ad uterum* care, deși implică o doză de pericol (inevitabil în fiecare act religios), apare ca o operațiune misterioasă, dar relativ puțin periculoasă. În a doua categorie, dimpotrivă, întoarcerea comportă riscul de a fi sfîșiat de gura monstrului (sau în *vagina dentata* a Mamei Pămînt) și de a fi digerat în stomacul lui. Deși faptele sînt în realitate mai complexe și mai nuanțate, se pot cita exemple ilustrînd aceste două tipuri de inițiere prin *regressus ad uterum* — să le numim tipul ușor și tipul dramatic. În primul, accentul

cade pe misterul nașterii inițiatice. În tipul dramatic, tema noii nașteri este însoțită, și uneori dominată, de ideea potrivit căreia, ca probă inițiatică, trebuie să implice riscul morții. După cum vom vedea imediat, inițierile brahmanice intră în această categorie de rituri care actualizează o nouă gestație și o nouă naștere a novicelui, dar fără implicația că el trebuie mai întîi să moară sau chiar că este în pericol de moarte. (Să repetăm: simbolismul morții față de condiția profană este întotdeauna prezent, dar, așa cum am observat, aceasta caracterizează fiecare experiență religioasă autentică.)

În ceea ce privește al doilea tip de întoarcere inițiatică, acesta include un număr considerabil de forme și variante și a generat variații și dezvoltări încărcate cu semnificații din ce în ce mai subtile, chiar și în religiile, metafizica și misticismul societăților foarte dezvoltate. Într-adevăr, întîlnim tema inițiatică a întoarcerii periculoase *ad uterum*: (1) în miturile în care Eroul este înghițit de un monstru marin și apoi iese la suprafață victorios forțînd abdomenul monstrului; (2) în miturile și povestirile miraculoase ale șamanilor, care, în timpul transelor lor intră, se presupune, în pîntecele unui pește uriaș sau al unei balene; (3) în numeroase mituri despre traversarea inițiatică a unei *vagina dentata* sau coborîrea periculoasă într-o grotă ori fisură asimilată gurii sau uterului Mamei Pămînt — o coborîre care duce eroul în lumea de dincolo; (4) în cele din urmă, aceeași temă poate fi decelată în întregul grup de mituri și simboluri care privesc, de exemplu, „trecerea paradoxală" printre două pietre de moară aflate în mișcare permanentă, printre două stînci care se ating din cînd în cînd, sau pe un pod îngust ca un fir și tăios ca lama unui cuțit. (Paradoxală pentru că este imposibilă în planul experienței cotidiene, această trecere ale cărei imagini tocmai le-am enumerat va servi în misticismul și metafizica de mai tîrziu la exprimarea accesului la starea transcendentală.) Ceea ce caracterizează toate formele acestei întoarceri periculoase în uter este faptul că Eroul o întreprinde ca om viu și ca adult — adică, nu moare și nu revine la stadiul embrionar. Miza acestei întreprinderi este uneori extraordinară: pur și simplu obținerea nemuririi. Și, așa cum vom vedea în mitul eroului polinezian Maui, din cauză că Maui nu a reușit să iasă viu din pîntecele Marii Mame, omenirea nu a cîștigat nemurirea. Vom

consacra o parte din capitolul următor acestui grup de mituri și rituri inițiatice și vom încerca să completăm și să nuanțăm acolo această schiță rapidă.

Simbolismul noii nașteri în inițierile indiene

Pentru moment, vom aminti cîteva exemple care ilustrează tipul nepericulos de întoarcere inițiatică în stadiul embrionar. Să începem cu inițierile brahmanice. Nu vom încerca să le prezentăm în întregime, ci ne vom limita la tema gestației și noii nașteri. În India antică ceremonia *upanayana* — adică prezentarea băiatului profesorului său — reprezintă omologul inițierilor primitive ale pubertății. Într-adevăr, ceva din comportamentul novicilor la primitivi se păstrează încă în India antică; *brahmacārin* trăiește în casa profesorului său, se îmbracă în pielea unei antilope negre, nu mănîncă nimic altceva decît ceea ce primește după ce a cerșit și este legat printr-un jurămînt de absolută castitate. (Denumirea acestei perioade de studiu cu un profesor — *brahmacāryā* — a ajuns să exprime în cele din urmă ideea abstinenței sexuale.) Necunoscută în *Ṛgveda, upanayana* este prima oară atestată în *Atharvaveda* (XI, 5, 3) și aici motivul gestației și renașterii este clar exprimat; se spune că profesorul transformă băiatul într-un embrion și îl ține în pîntecele său timp de trei nopți. *Śatapatha Brahmana* (XI, 5, 4, 12–13) face următoarele precizări: profesorul concepe în momentul cînd își pune mîna pe umărul băiatului și în a treia zi băiatul este renăscut ca brahman. *Atharvaveda* numește pe cel care a trecut prin *upanayana*: „de două ori născut" (*dvija*); apare aici pentru prima dată acest termen extrem de frecvent utilizat în India.

Evident, a doua naștere este de natură spirituală și textele ulterioare insistă asupra acestui subiect. Potrivit *Legilor lui Manu* (II, 144), cel care comunică novicelui cuvîntul Vedei (adică *brahmanul*) trebuie să fie considerat ca tată și mamă; între părinte și *brahman*, al doilea este adevăratul tată (II, 146); adevărata naștere, adică nașterea întru nemurire, este dată de formula Savitri (II, 148)[39]. Această concepție este pan-indiană și e reluată de budism; novicele își abandonează numele de familie și devine un „fiu al lui Buddha" (*sakya-putto*) pentru

că el „s-a născut între sfinți" (*ariya*). Cum a spus Kassapa despre el însuși: „Fiul natural al Celui Binecuvîntat, născut din gura sa, născut din *dhamma*, modelat de *dhamma* ..." (*Samyutta Nikaya*, II, 221).

Imageria budistă păstrează, de asemenea, amintirea că a doua naștere spirituală se înfăptuiește ca în cazul puiului, adică, „spărgînd coaja oului".[40]

Simbolismul inițiatic al oului și puiului este vechi; foarte probabil „dubla naștere" a păsărilor constituie originea imaginii *dvija*. În orice caz, ne aflăm în prezența imaginilor arhetipale deja atestate la nivelul culturilor arhaice. La Kavirondo Bantu, despre inițiați se spun următoarele: „Puiul alb se strecoară acum afară din ou, noi sîntem asemenea unor vase abia scoase din cuptor".[41] Este remarcabil faptul că aceeași imagine reunește două motive care sînt în același timp embriologice și inițiatice, oul și vasul — pe care îl vom mai întîlni în India.

Pe lîngă această nouă naștere realizată prin *upanayana*, brahmanismul cunoaște un ritual inițiatic, *dīkṣā* , care trebuie să fie executat de oricine se pregătește pentru sacrificiul *soma* și care constă propriu-zis în întoarcerea la stadiul fetal.[42] *Ṛgveda* pare să nu cunoască deloc *dīkṣā*, dar aceasta este atestată în *Atharvaveda*. Aici *brahmacārin* — adică novicele care este supus ritului inițiatic de pubertate — este numit *dīkṣitā*, „cel care practică *dīkṣā*". Herman Lommel[43] a subliniat corect importanța acestui pasaj din *Atharvaveda* (XI, 5, 6): novicele este asimilat celui în curs de a renaște pentru a fi demn de a executa sacrificiul *soma*. Într-adevăr, acest sacrificiu implică o sanctificare preliminară a sacrificatorului și pentru aceasta el suferă *regressus ad uterum*. Textele sînt extrem de clare. După *Aitareya brāhmana* (I, 3), „preoții îl transformă din nou în embrion pe cel căruia i se dă *dīkṣā*. Ei îl stropesc cu apă; apa simbolizează sămînța virilă ... Îl fac să intre în statutul special; acesta este uterul pentru *dīkṣitā*; îl fac să intre în uterul care i se potrivește ... Îl acoperă cu un veșmînt; veșmîntul este amniosul ... Peste el pun pielea de antilopă neagră; într-adevăr, placenta este deasupra amniosului ... El strînge pumnii; într-adevăr, embrionul are pumnii strînși cît timp este înăuntru, copilul se naște cu pumnii strînși ... El leapădă pielea de antilopă ca să

intre în baia ultimă; iată de ce embrionii vin pe lume despuiați de placentă. El își păstrează veșmîntul pentru a intra în baie și astfel se naște un copil cu amniosul pe el."

Textele paralele subliniază cu lux de imagini caracterul embriologic și obstetrical al ritului. „*Dīkṣitā* este un embrion, veșmîntul său este căița", și așa mai departe, spune *Taittiriya Samhitā* (I, 3, 2). Aceeași lucrare (VI, 2, 5, 5) repetă și imaginea *dīkṣitā*-embrion, completată de cea a colibei asimilate uterului — o imagine foarte veche și extrem de răspîndită; cînd *dīkṣitā* iese din colibă el este asemenea embrionului care iese din uter. *Maitrāyanī-Samhitā* (III, 6, 1) spune că inițiatul părăsește lumea aceasta și „se naște în lumea Zeilor"; coliba este uterul pentru *dīkṣitā*, pielea de antilopă este placenta. Motivul acestui *regressus ad uterum* este nu o dată subliniat. „Într-adevăr, omul este nenăscut. Prin sacrificiu se naște el" (III, 6, 7). Și se accentuează că adevărata naștere a omului este spirituală: „*Dīkṣitā* este sămînța", adaugă *Maitrāyanī-Samhitā* (III, 6, 1) — adică, pentru a atinge starea spirituală care să îi permită să renască între Zei, *dīkṣitā* trebuie să devină simbolic ceea ce a fost *ab origine*. El își abolește existența biologică, anii vieții sale omenești care deja au trecut, pentru a se întoarce într-o situație care este, în același timp, embrionică și primordială; el „revine în urmă" la starea de sămînță, adică, de virtualitate pură. Tema revenirii în urmă pentru a aboli durata istorică deja consumată și a începe o viață nouă, cu toate posibilitățile intacte, a obsedat într-atît omenirea încît o întîlnim în numeroase contexte și chiar soteriologii și mistici evoluate.[44] Evident, toate aceste rituri inițiatice ale întoarcerii în pîntece au un model mitic — este Indra, care, pentru a preveni nașterea unui monstru îngrozitor urmînd unirii Cuvîntului (*Vac*) cu Sacrificiul (*yajña*), s-a transformat într-un embrion și a intrat în uterul lui Vac.[45]

Trebuie acordată o atenție deosebită acestui aspect: *regressus ad uterum* reprezentat de *dīkṣā* se poate reînnoi; aceasta se realizează de fiecare dată cînd se execută sacrificiul *soma*. Și, deoarece sacrificatorul este deja „de două ori născut", prin virtutea inițierii sale (*upanayana*), rezultă că scopul *dīkṣā* este de a-l regenera pe sacrificator pentru a putea participa la sacru. Acest *regressus ad uterum* implică, evident, abolirea timpului

trecut. Textele nu ne-o spun expres, dar întoarcerea la origini nu se poate explica decît prin dorința începerii încă o dată a unei existențe „pure", adică aceea care nu a suferit prejudiciile Timpului. Același ritual se mai folosește și cu alte ocazii; de exemplu, novicele care și-a călcat jurămintele trebuie să vegheze toată noaptea lîngă foc, înfășurat într-o piele de antilopă neagră din care iese tîrîndu-se în genunchi și în mîini în zori (*Baudhayana Dharmashastra* III, 4, 4). A fi înfășurat într-o piele semnifică gestația și a ieși tîrîș din ea simbolizează noua naștere. Ritul și semnificația există și la alte niveluri de cultură. La unele popoare Bantu, înaintea circumciziei, băiatul este obiectul unei ceremonii cunoscută sub numele de „a fi născut din nou". Tatăl sacrifică un berbec și, peste trei zile, îl înfășoară pe băiat în membrana stomacului și pielea animalului. Dar înainte de a fi înfășurat, băiatul trebuie să se așeze în pat alături de mama sa și să plîngă asemenea unui nou-născut. El rămîne în pielea de berbec timp de trei zile. Să mai adăugăm că morții sînt îngropați înfășurați în piele de berbec și în poziție embrionară.[46]

Revenind în India, trebuie să mai discutăm despre un alt rit care comportă *regressus ad uterum* și care are același scop, obținerea noii nașteri, fie pentru a accede la un mod superior de existență (de exemplu, cel al brahmanului), fie pentru a se purifica după o mare pîngărire (de exemplu, în urma unei călătorii pe alte meleaguri). Acest rit este *hiranyagarbha*, însemnînd literal „embrion de aur", care, descris pentru prima oară în *Atharvaveda parisiṣṭha* (XIII), a cunoscut o vitalitate excepțională; era încă practicat în secolul al XIX-lea.[47] Ceremonia se desfășoară după cum urmează: candidatul care se supune ritului este introdus într-un receptacol de aur de forma unei vaci, iar la ieșirea din vas el este considerat nou-născut și trebuie să treacă prin riturile nașterii. Dar, pentru că un astfel de receptacol este prea costisitor, se folosește de obicei o reproducere în aur a uterului (*yoni*). Cel supus ritului este asimilat „embrionului de aur", *hiranyagarbha*. Acest apelativ este de asemenea unul dintre numele folosite pentru Prajāpati și Brahman — ceea ce e lesne de înțeles pentru că în India, ca pretutindeni, aurul este un simbol al imortalității și perfecțiunii. Transformată într-un embrion de aur, persoana care se supune

ritului își însușește într-o anumită măsură indestructibilitatea metalului și participă la nemurire. Aurul este solar; pe de altă parte, există un întreg complex mitico-iconografic care prezintă coborîrea soarelui în întuneric aidoma novicelui care intră în întunericul uterin al colibei inițiatice, ca embrion.[48]

Dar simbolismul aurului n-a făcut decît să ascundă o temă mai veche și universală, cea a re-nașterii mitice într-o vacă sau într-un vas avînd formă de uter. Vaca este una din epifaniile Marii Mame. Herodot (II, 129) povestește că Mykerinos și-a îngropat fiica într-o vacă de aur, iar la Bali există încă sicriuri în formă de vacă.[49] Ṛgveda nu spune nimic despre ritualul *hiranyagarbha*, fie pentru că nu era cunoscut în epoca vedică, fie pentru că nu era practicat în cercurile de preoți și cele militare în care se elaborau și circulau imnurile rigvedice. Faptul că ritualul apare în *Atharvaveda parisiṣṭha* și că este practicat în epoca modernă mai ales în sudul Indiei (Travancore, Comorin) și în Assam indică o probabilă origine pre-aryană. Este poate una din urmele culturii afroasiatice care se întindea în mileniile IV-III din Mediterana orientală și Mesopotamia pînă în India. Oricum, ritul *hiranyagarbha* este important îndeosebi pentru echivalența pe care o stabilește între cele trei simboluri ale Zeiței Mame: vaca, uterul și vasul. În India de sud și la Borneo, Marea Mamă este reprezentată frecvent în forma uni vas.[50] Faptul că acesta este întotdeauna un simbol al uterului e dovedit, în India, de miturile nașterii miraculoase a înțelepților Agastya și Vasishta dintr-un vas[51], iar în alte părți ale lumii de înmormîntările în urne în poziție embrionică.[52] Toate aceste rituri și simbolismul lor complex depășesc evident sfera inițierii, dar a fost necesar să le menționăm pentru a arăta că ne aflăm în fața unor concepții generale despre viață, moarte și re-naștere, iar conceptul inițiatic care ne interesează constituie un singur aspect al acestei vaste *Weltanschauung*.

Sensurile multiple ale simbolismului embriologic

Este demn de remarcat faptul că tema inițiatică a întoarcerii în stadiul embrionar se regăsește chiar și la nivelurile superioare ale culturii ca, de exemplu, în tehnicile daoiste ale

fiziologiei mistice. Într-adevăr, „respirația embrionară" (*tai xi*), care joacă un rol considerabil în neo-daoism, este concepută ca o respirație în circuit închis, asemenea celei a fătului; adeptul încearcă să imite circulația sîngelui și respirației de la mamă la copil și de la copil la mamă. Întîlnim în prefața la *Tai xi k'eou kiue* („Formule orale pentru respirația embrionară") următoarea frază care explică foarte clar scopul tehnicii: „Prin întoarcerea la bază, prin întoarcerea la origine, se alungă bătrînețea, se revine la stadiul de făt."[53] Un text daoist al școlii sincretiste moderne se exprimă astfel: „Iată de ce (Buddha) Ju-Lai (Tathagata), în marea sa milă, a dezvăluit metoda lucrului (alchimic) cu Focul și i-a învățat pe oameni *să pătrundă din nou în uter* pentru a-și re-crea natura lor (adevărată) și (în deplinătate) partea lor de viață."[54]

Același motiv este atestat la alchimiștii occidentali: adeptul trebuie să se întoarcă la sînul mamei sale, sau chiar să coabiteze cu ea. După Paracelsus, „cel care vrea să intre în Regatul lui Dumnezeu trebuie mai întîi să intre cu corpul său în mama sa și acolo să moară"[55]. Întoarcerea în uter este uneori prezentată în forma incestului cu mama. Michael Maier ne spune că „Dephinas, un filozof anonim, vorbește foarte clar, în tratatul său *Secretus Maximus*, despre mama care, din necesitate naturală se unește cu fiul său" (*cum filio ex necessitate naturae conjungenda*)[56]. Evident, Mama simbolizează Natura în starea primordială, *prima materia* alchimiștilor. Aceasta este o dovadă a polivalenței simbolice a ritului *regressus ad uterum*, calitate care îi permite să fie permanent revalorizat în situații spirituale și în contexte culturale diferite.

Se poate cita de asemenea o întreagă altă serie de rituri și mituri inițiatice legate de grote și crevase montane ca simboluri ale uterului Mamei Pămînt. Să spunem doar că grotele au avut un rol în inițierile preistorice și sacralitatea primordială a grotei este încă descifrabilă în modificările ei semantice. Termenul chinezesc *tong*, „grotă", a ajuns să însemne în cele din urmă „misterios, profund, transcendent", adică a devenit un echivalent al misterelor revelate în inițieri.[57]

Deși este riscant să comparăm documente religioase care aparțin unor culturi și epoci atît de diferite, ne-am asumat riscul pentru că toate aceste fapte religioase se mulează într-un

model. Inițierile prin *regressus ad uterum* vizează în primul rînd recuperarea situației embrionare de novice. Pornind de la această situație primordială, diferitele tipuri de inițiere pe care le-am examinat evoluează în direcții divergente, pentru că ele urmăresc scopuri diferite. Într-adevăr, după ce s-a întors simbolic la starea de „sămînță" sau „embrion", novicele poate: (1) să reînceapă existența cu toate posibilitățile intacte (acesta este scopul ceremoniilor *hiranyagarbha* și al tehnicilor chineze ale „respirației embrionare", același motiv fiind amplu atestat în terapeutica arhaică)[58]; (2) să se cufunde din nou în sacralitatea cosmică dominată de Marea Mamă (ca, de exemplu, în ceremoniile Kunapipi); (3) să acceadă la o stare superioară, cea a spiritului (ceea ce urmărește *upanayana*) sau să se pregătească pentru participarea la sacru (scopul *dīkṣā*); (4) să înceapă un mod de existență cu totul diferit, transcendent, corespunzător celui al Zeilor (scopul budismului). Se desprinde din toate acestea o notă comună: accesul la sacru și la spirit este întotdeauna reprezentat printr-o gestație embrionară și o nouă naștere. Fiecare inițiat din această categorie este născut de două ori și chiar — în cazul ceremoniei Kunapipi și al *dīkṣā* — se naște de mai multe ori. Sacralitatea, spiritualitatea și imortalitatea sînt exprimate în imagini care semnifică, într-un fel sau altul, începutul vieții.

Evident, începutul vieții este întotdeauna resimțit de primitivi într-un context cosmologic. Crearea Lumii constituie modelul exemplar al întregii creații existente. O viață care începe în adevăratul sens al cuvîntului echivalează cu nașterea unei lumi. Soarele, care plonjează în fiecare seară în întunericul morții și în apele primordiale, simbol al necreatului și virtualului, se aseamănă atît cu embrionul din uter, cît și cu neofitul ascuns în coliba inițiatică. Cînd soarele răsare dimineața, lumea renaște, la fel ca inițiatul care iese din coliba sa. Foarte probabil, înmormîntarea în poziție embrionară se explică prin legătura mistică dintre moarte, inițiere și *regressus ad uterum*. Această legătură va impune, în cele din urmă, în anumite culturi, asimilarea morții inițierii: muribundul este considerat ca fiind supus unei inițieri. Dar înmormîntarea în poziție fetală evidențiază îndeosebi speranța unui nou început al vieții, ceea ce nu înseamnă o existență redusă la dimen-

siunile ei pur biologice. Pentru primitivi, *a trăi* înseamnă a participa la sacralitatea cosmică. Și aceasta este de ajuns pentru a ne împiedica să cădem în eroarea de a explica toate riturile și simbolurile inițiatice ale *regressus ad uterum* prin dorința de a prelungi o existență pur biologică. O astfel de existență este o descoperire destul de recentă în istoria omenirii, o descoperire care a fost posibilă tocmai printr-o desacralizare radicală a naturii. La nivelul la care se desfășoară cercetarea noastră, viața este încă o realitate sacră. Aceasta explică, după părerea noastră, continuitatea dintre riturile și simbolurile arhaice ale „noii nașteri" inițiatice, pe de o parte, și, pe de alta, tehnicile longevității, ale renașterii spirituale, ale divinizării și chiar ideile imortalității și ale libertății absolute pe care le întîlnim în epoca istorică în India și China.

Exemplele prezentate arată cum un scenariu inițiatic care determina la origine riturile de pubertate a putut fi utilizat în ceremonii cu finalități diferite. Această polivalență se înțelege cu ușurință: pe scurt, este aplicarea tot mai largă a unei metode paradigmatice, în special cea folosită pentru a „face" un om. Pentru că, dacă băiatul este făcut adult printr-o inițiere care implică *regressus ad uterum*, se speră obținerea unor rezultate asemănătoare în tot ce se va face — de exemplu, atunci cînd scopul este să se facă (adică să se obțină) longevitate sau imortalitate. Se ajunge, în definitiv, la toate felurile de facere prin identificarea lor cu exemplul suprem a ceea ce este „făcut", cosmogonia. A accede la un alt mod de existență — cel al spiritului — echivalează cu a doua naștere, cu a deveni un om nou. Expresia cea mai frapantă a noutății este nașterea. Descoperirea spiritului corespunde apariției vieții, iar aceasta apariției lumii, cosmogonia.

În dialectica aceasta care a făcut posibile toate corespondențele, se ghicește emoția omului primitiv la descoperirea vieții Spiritului. Noutatea vieții spirituale, autonomia ei, nu puteau să fie exprimate mai bine decît prin imaginile unui „început absolut", imagini cu structură antropocosmică, derivate în același timp din embriologie și din cosmogonie.

CAPITOLUL IV

INIȚIERI INDIVIDUALE ȘI SOCIETĂȚI SECRETE

Coborîrea în Infern și inițierile eroice

Am consacrat o parte din capitolul trecut riturilor inițiatice ale *regressus ad uterum* care implică transformarea simbolică în embrion a candidatului la inițiere. În toate aceste contexte întoarcerea la Mamă semnifică întoarcerea la Marea Mamă htoniană. Inițiatul se naște din nou din pîntecele Mamei Pămînt (*Terra Mater*). Dar, cum am mai precizat, există alte mituri și credințe în care această temă inițiatică prezintă două elemente noi: (1) eroul pătrunde în pîntecele Marii Mame fără a se întoarce la stadiul de embrion; (2) aceasta presupune deosebit de multe pericole. Un mit polinezian ilustrează admirabil tipul de *regressus* inițiatic. După o viață plină de aventuri, Maui, marele erou Maori, s-a întors în țara sa și în casa străbunei sale Hine-mi-te-po, Marea Doamnă (a Nopții). Găsind-o dormind și-a lepădat repede veșmintele și a pătruns în corpul uriașei. L-a traversat fără incidente, dar cînd s-a apropiat de ieșire — cînd jumătate din corpul său se mai afla încă în gura uriașei — păsările care îl însoțeau au izbucnit în rîs. Trezindu-se brusc, Marea Doamnă (a Nopții) și-a încleștat dinții și l-a tăiat pe erou în două, omorîndu-l. Din acest motiv, spun Maori, omul este muritor; dacă Maui ar fi reușit să iasă neatins din corpul străbunei, oamenii ar fi devenit nemuritori.[1]

Străbuna lui Maui este Mama Pămînt. A pătrunde în corpul ei este echivalent cu a coborî *viu* în adîncurile pămîntului, adică în Infern. Este vorba, așadar, de un *descensus ad inferos* așa cum este atestat, de exemplu, în miturile și saga Orientului antic și ale lumii mediteraneene. Toate aceste mituri și saga au aici într-o anumită măsură o structură inițiatică; a coborî viu în Infern, a-i înfrunta monștrii și demonii înseamnă a te

supune unei încercări inițiatice. Să adăugăm că astfel de coborîri în carne și oase în Infern sînt caracteristice inițierilor eroice, al căror scop este cucerirea imortalității trupești. Desigur, acestea aparțin unei mitologii inițiatice și nu ritualului propriu-zis; dar miturile sînt adesea mai prețioase decît riturile pentru înțelegerea unui comportament religios. Pentru că mitul este cel care dezvăluie în cea mai mare măsură dorința profundă și adesea inconștientă a omului religios.

În toate aceste contexte Marea Mamă htoniană se manifestă îndeosebi ca Zeiță a Morții și Iubită a morților: ea prezintă aspecte amenințătoare și agresive. În mitologia funerară a insulei Malekula, o Figură feminină terifiantă numită Temes sau Lev-hev-hev așteaptă sufletul celui mort la intrarea într-o grotă sau lîngă o stîncă. În fața ei, pe pămînt, este trasat un desen labirintic iar cînd se apropie mortul, femeia șterge jumătate din desen. Dacă acesta cunoaște deja desenul labirintic — adică dacă a fost inițiat —, găsește drumul ușor; dacă nu, femeia îl devorează.[2] Așa cum au arătat Deacon și Layard, numeroasele labirinturi desenate pe pămînt în Malekula au fost făcute pentru a indica drumul spre sălașul morților.[3] Altfel spus, labirintul joacă rolul unei încercări inițiatice *post-mortem*: se situează în categoria obstacolelor pe care trebuie să le învingă mortul — sau, în alte contexte, eroul — în călătoria sa prin lumea de dincolo. Caracteristic aici este faptul că labirintul se prezintă ca o „trecere periculoasă" în măruntaiele Mamei Pămînt, o trecere în care sufletul mortului riscă să fie devorat de un monstru feminin. Există la Malekula și alte figuri mitice care întrupează principiul feminin amenințător și periculos; de exemplu, „Femeia-crab" cu doi clești imenși[4] sau o scoică uriașă (*Tridacna deresa*) care, cînd este deschisă, seamănă cu organul sexual feminin.[5] Aceste imagini terifiante ale sexualității feminine agresive și ale maternității devoratoare pun și mai clar în lumină caracterul inițiatic al coborîrii în corpul Marii Mame htoniene. Carl Hentze[6] a reușit să arate că numeroase motive iconografice sud-americane reprezintă gura Mamei Pămînt ca *vagina dentata*. Tema mitică a *vaginei dentata* este foarte complexă și nu intenționăm să o tratăm aici. Dar este important să observăm că ambivalența Marii

Mame htoniene este uneori exprimată, mitic și iconografic, prin identificarea gurii ei cu *vagina dentata*. În saga și miturile inițiatice trecerea eroului prin pîntecul unei uriașe și ieșirea sa prin gură sînt echivalente cu o nouă naștere. Dar trecerea este deosebit de periculoasă.

Pentru a înțelege diferența dintre acest scenariu inițiatic și motivul pe care l-am studiat într-unul din capitolele precedente, e nevoie să ne amintim situația novicilor închiși în colibele inițiatîce în formă de monstru marin: se consideră că ei au fost înghițiți de monstru, că au ajuns în pîntecul acestuia, așadar sînt „morți", digerați și urmează a renaște. Într-o zi ei vor fi aruncați înapoi de monstru: vor fi născuți a doua oară. Dar în grupul de mituri pe care îl examinăm acum, eroul pătrunde, viu și intact, în interiorul unui monstru sau în abdomenul unei Zeițe (care este în același timp *Terra Mater* și Zeița Morții) și adesea reușește să iasă neatins. După unele variante ale *Kalevalei*, înțeleptul Väinämöinen își construiește o barcă și, cum spune textul, „începe să vîslească de la un capăt la altul al măruntaielor". Uriașa este, în cele din urmă, forțată să îl vomite în mare.[7] Un alt mit finlandez povestește aventura fierarului Ilmarinen. O fată pe care o curtează îi impune drept condiție a acceptării căsătoriei „să pășească pe dinții rari ai bătrînei vrăjitoare din Hiisi". Ilmarinen pornește să o caute pe vrăjitoare; cînd se apropie de ea, aceasta îl înghite. Apoi îi spune să iasă prin gura ei, dar Ilmarinen refuză. „Îmi voi face singur ușă!" îi răspunde el și, cu uneltele de fierar pe care le-a făurit în mod magic, deschide stomacul vrăjitoarei și iese. Potrivit unei alte variante, condiția fetei a fost ca Ilmarinen să prindă un pește uriaș. Dar peștele l-a înghițit. Refuzînd să iasă „prin orificiul din spate" sau „prin gură", Ilmarinen s-a agitat într-atît în stomacul peștelui încît acesta a crăpat.[8]

Această temă mitică a cunoscut o răspîndire enormă în Oceania. Este suficient să citățm o variantă polineziană. Barca eroului Nganaoa a fost înghițită de un fel de balenă, dar eroul a apucat catargul și l-a forțat în gura monstrului pentru a o menține deschisă. Apoi a coborît în pîntecele monstrului unde și-a găsit părinții încă în viață. Nganaoa a aprins un foc, a omorît balena și a ieșit prin gura ei.[9]

Pîntecele monstrului marin, asemenea corpului Zeiței htoniene, reprezintă măruntaiele pămîntului, tărîmul morților, Infernul. În literatura vizionară medievală, Infernul este adesea imaginat în forma unui monstru uriaș al cărui prototip este probabil Leviathanul biblic. Există deci o serie de imagini paralele: pîntecele unei Uriașe, al unei Zeițe, al unui monstru marin, simbolizînd uterul htonian, noaptea cosmică, tărîmul morților. Pătrunderea în corpul uriaș echivalează cu coborîrea în Infern și înfruntarea încercărilor destinate celor morți. Semnificația inițiatică a acestui tip de coborîre în lumea de dincolo este clară: acela care a reușit o astfel de vitejie nu se mai teme de moarte; el a cucerit un fel de imortalitate trupească, ținta tuturor inițierilor eroice din timpul lui Ghilgameș.

Dar mai există un element pe care trebuie să-l luăm în considerație: lumea de dincolo este, de asemenea, locul cunoașterii și al înțelepciunii. Stăpînul Infernului este omniscient; morții cunosc viitorul. În unele saga și mituri eroul coboară în Infern pentru a dobîndi înțelepciune sau învățături secrete. Väinämöinen nu-și putea termina barca pe care a creat-o prin magie din cauză că nu cunoștea trei cuvinte. Pentru a le afla, pornește în căutarea unui vrăjitor renumit, Antero, un uriaș care de ani de zile zăcea nemișcat asemenea unui șaman în transă astfel încît pe umărul lui crescuse un copac iar păsările își făcuseră cuiburi în barba lui. Väinämöinen cade în gura uriașului și este repede înghițit. Dar, o dată ajuns în stomacul lui Antero, el își făurește magic o armură de fier și îi spune vrăjitorului că va sta acolo pînă cînd află cele trei cuvinte magice necesare pentru a-și termina barca.[10] Ceea ce Väinämöinen face în carne și oase, șamanul face în transă — spiritul lui părăsește trupul și coboară în lumea cealaltă. Uneori această călătorie extatică în lumea de dincolo este imaginată ca o pătrundere în corpul unui pește sau monstru marin. Într-o legendă laponă, fiul unui șaman îl trezește pe tatăl său, care dormea de multă vreme, cu cuvintele: „Cînd va ieși tatăl meu din meandrele măruntaielor știucii din cea de-a treia cotitură a viscerelor?"[11] De ce a întreprins șamanul această lungă călătorie extatică dacă nu pentru a dobîndi o învățătură secretă, revelația misterelor?

Simbolismul inițiatic al Symplegadelor

Dar reprezentarea lumii de dincolo sub forma măruntaielor Mamei Pămînt sau a pîntecelui unui monstru uriaș este doar una dintre numeroasele imagini care înfățișează Lumea Cealaltă ca pe un loc cu acces extrem de dificil. „Stîncile care se lovesc", „trestia dansatoare", „porțile în formă de maxilare", „cei doi munți tăioși ca lama și în continuă mișcare"[12], „cele două icebergur care se izbesc", „obstacolul rotitor"[13], ușa semănînd cu un cioc de acvilă și multe altele[14] — toate aceste imagini sînt utilizate în mituri și saga pentru a sugera dificultățile insurmontabile ale trecerii în Lumea Cealaltă. (Symplegadele erau două stînci, situate la intrarea în Marea Neagră, care se izbeau una de alta intermitent, dar care au rămas nemișcate cînd au trecut Iason și argonauții cu nava *Argo*.) Să remarcăm că aceste imagini evidențiază nu numai pericolul trecerii — ca în miturile pătrunderii într-o ființă uriașă sau în corpul unui monstru marin —, ci și, îndeosebi, imposibilitatea efectuării *in concreto* a trecerii. Stîncile Symplegade ne arată natura paradoxală a trecerii dincolo sau, mai exact, a transferului din lumea aceasta într-o lume transcendentă. Deoarece, cu toate că Lumea Cealaltă este la origine lumea de după moarte, ea ajunge să semnifice orice stare transcendentă, adică, orice mod de existență inaccesibil pămînteanului, rezervat „spiritelor" sau omului ca entitate spirituală.

Paradoxul acestei treceri este uneori exprimat atît în termeni spațiali, cît și temporali. După *Jaiminiya Upanishad Brahmana* (I,5, 5; I, 35, 7–9; IV, 15, 2–5), poarta lumii luminii cerești se află „acolo unde se îmbrățișează Cerul și Pămîntul" și unde se unesc „începutul și sfîrșitul anului"[15]. Cu alte cuvinte, nici o ființă omenească nu poate să ajungă acolo decît cu „spiritul". Toate aceste imagini mitice și motive populare ale trecerii periculoase, precum și transferul paradoxal exprimă necesitatea unei schimbări a modului de existență pentru a face posibil accesul la lumea spiritului. Așa cum foarte bine spune A. K. Coomaraswamy: „Literalmente, aceasta înseamnă că oricine vrea să se transfere din lumea aceasta în cealaltă sau

să se întoarcă de acolo aici, trebuie să o facă în « intervalul » unidimensional și atemporal care separă forțe înrudite, dar contrarii printre care nu se poate trece decît « într-o clipă »"[16].

Interpretarea lui Coomaraswamy este deja o exegeză metafizică a simbolismului stîncilor Symplegade: presupune conștientizarea necesității abolirii contrariilor și, după cum știm, dobîndirea unei asemenea conștiințe este amplu atestată în gîndirea indiană și în literatura mistică. Dar interesul pentru Symplegade rezidă mai ales în faptul că ele constituie un fel de preistorie a misticii și metafizicii. Pe scurt, toate aceste imagini exprimă următorul paradox: pentru a pătrunde în lumea de dincolo, pentru a ajunge la un mod transcendent de existență trebuie să fie atinsă condiția de „spirit". Iată de ce Symplegadele fac parte dintr-un scenariu inițiatic. Ele se înscriu în categoria încercărilor pe care trebuie să le înfrunte eroul — sau sufletul celui mort — pentru a intra în Lumea Cealaltă.

După cum am văzut, Lumea Cealaltă își lărgește neîncetat frontierele: ea nu semnifică numai tărîmul celor morți, ci și orice tărîm vrăjit și miraculos și, prin extindere, lumea divină și planul transcendent. *Vagina dentata* poate reprezenta nu numai trecerea în Mama Pămînt, ci și poarta Raiului. Într-un basm nord-american, această poartă este formată cînd din cele „două jumătăți ale ciocului șoimului", cînd din *vagina dentata* a Fiicei Împăratului Cerului.[17] Aceasta este încă o dovadă a faptului că imaginația mitică și speculația filozofică au exploatat din plin structura inițiatică a stîncilor Symplegade. Symplegadele au devenit un fel de „paznici ai pragului", corespunzînd monștrilor și grifonilor care păzesc o comoară ascunsă pe fundul mării sau o Fîntînă miraculoasă din care curge Apa Tinereții, sau o grădină în mijlocul căreia se află Arborele Vieții. Intrarea în Grădina Hesperidelor este la fel de dificilă ca și trecerea printre stîncile care se izbesc sau pătrunderea în pîntecele monstrului. Fiecare dintre aceste isprăvi constituie o încercare inițiatică prin excelență. Cel care iese victorios dintr-o astfel de încercare este „pregătit" să ia parte la condiția supraomenească: el este un Erou, omniscient, nemuritor. Căci dificultățile pe care le creează în special

Symplegadele nu sînt de ordin fizic. Orice porbă inițiatică implică dificultăți; pentru a le înfrunta cu șanse de izbîndă, aspirantul trebuie să dea dovadă de curaj, rezistență morală și fizică, încredere. Dar încercările, în cazul Symplegadelor, nu pot fi depășite prin forță fizică. Symplegadele reprezintă un paradox care poate fi rezolvat numai printr-un act al spiritului. Nu se poate trece, *in concreto*, printre cele două pietre aflate în continuă mișcare. Nu se poate trece decît în „spirit", adică în „imaginație", iar imaginația implică un act de libertate față de materie. Symplegadele efectuează o selecție, o separare inițiatică între cei ce sînt incapabili de a se desprinde de realitatea imediată și cei ce descoperă libertatea spiritului, posibilitatea de a se elibera, prin intermediul gîndirii, de legile materiei.

Inițieri individuale: America de Nord

Miturile, simbolurile și imaginile pe care tocmai le-am trecut în revistă aparțin, în mare parte, inițierilor individuale; desigur, acesta este motivul pentru care le găsim atestate în special în miturile eroice și basmele cu structură șamanică, adică în povestiri care relatează aventurile unui personaj dotat cu calități ieșite din comun. Cum vom vedea mai tîrziu, inițierile războinicilor și șamanilor sînt individuale, iar în încercările lor se poate descifra încă scenariul arhetipal revelat de mituri. Dar, în afară de aceste inițieri, pe care le-am putea numi specializate pentru că presupun o vocație sau o pregătire de excepție, există inițieri de pubertate care sînt tot individuale. Este cazul inițierii de pubertate caracteristice societăților aborigene din America de Nord. Nota specifică a riturilor de pubertate nord-americane este dobîndirea unui spirit protector; acesta implică deci o experiență personală și o relație între novice și spiritul lui tutelar. Acest tip de inițiere prezintă interes pentru cercetarea noastră din mai multe puncte de vedere. În principal, ne arată, mai clar decît alte inițieri, importanța experienței religioase a novicelui: prin dobîndirea spiritului său protector, novicele primește revelația sacrului și își modifică regimul existențial. Mai mult, acest tip de inițiere

individuală de pubertate ne permite să înțelegem, pe de o parte, inițierile războinicilor și ale șamanilor și, pe de alta, riturile intrării în societățile secrete. În sfîrșit, documentele nord-americane scot în evidență anumite motive inițiatice pe care le-am mai întîlnit în altă parte (de exemplu, în Australia), dar care își regăsesc adevărata importanță îndeosebi în inițierile șamanice din Asia centrală și nordică: ne referim în special la ascensiunea rituală a arborilor sau stîlpilor sacri.

Elementul caracteristic inițierilor nord-americane este retragerea în solitudine. Băieții de zece pînă la șaisprezece ani se izolează în munți sau în pădure. Mai mult decît despărțirea de mamă, specifică tuturor ritualurilor de pubertate, aceasta înseamnă o ruptură de comunitatea celor vii. Experiența religioasă a novicelui este declanșată de pătrunderea sa în viața cosmică și de asceza sa; ea nu este dirijată de prezența și învățătura instructorilor. În mai mare măsură decît în alte tipuri de inițiere de pubertate, introducerea novicelui în viața religioasă este rezultatul unei experiențe personale: visele și viziunile provocate de exercițiile de asceză practicate în solitudine. Novicele postește în special primele patru zile (indiciu al arhaismului obiceiului), se purifică prin purgații repetate, își impune restricții alimentare și se supune unor numeroase exerciții ascetice (băi de aburi sau în apă înghețată, arsuri, scarificări). El cîntă și dansează în timpul nopții, în zori se roagă să primească un spirit protector și, după aceste eforturi prelungite, are revelația spiritului. De obicei, spiritul este prezent în formă animală, ceea ce confirmă structura cosmică a experienței religioase a novicelui. Mai rar, spiritul protector este antropomorf (cînd se dovedește a fi sufletul unui strămoș). Novicele învață un cîntec grație căruia va rămîne toată viața în legătură cu spiritul său. Fetele se retrag în singurătate cu ocazia primei menstruații, dar pentru ele nu este absolut necesar să dobîndească un spirit protector.[18]

Același scenariu inițiatic este prezent în ceremoniile intrării în societățile secrete (societățile de dans) și în inițierile șamanice. Nota distinctivă a tuturor acestor inițieri nord-americane este credința că spiritul protector poate fi cîștigat printr-un efort ascetic în singurătate. Asceza urmărește anihilarea

personalității profane a novicelui, cu alte cuvinte, moartea sa inițiatică; în multe cazuri, această moarte este anunțată de extazul, transa sau pseudo-inconștiența în care intră candidatul. Ca toate celelalte inițieri, cele din America de Nord — fie că sînt ceremonii de pubertate, fie rituri inițiatice de intrare în societățile secrete sau șamanice — vizează transformarea spirituală a neofitului; important este să reliefăm contextul cosmic al acestor scenarii. Singurătatea novicelui în sălbăticie echivalează cu o descoperire *personală* a sacralității cosmosului și vieții animale. Întreaga natură se dezvăluie ca hierofanie. Trecerea de la existența profană în comunitate în anotimpul neliturgic al verii la existența sanctificată prin întîlnirea cu Zeii sau cu spiritele nu se face fără pericol. „Posedat" de Zei sau de spirite, novicele riscă să-și piardă complet echilibrul psiho-mental. Furia nebună a candidaților la Societatea Kwakiutl a canibalilor constituie cel mai bun exemplu al pericolului care însoțește o astfel de transformare spirituală. Vom zăbovi o clipă asupra societăților de dans Kwakiutl: ele dezvăluie structura inițierilor în societățile secrete nord-americane. Desigur, nu putem prezenta în detaliu acest fenomen extrem de complex. Vom reține numai acele aspecte ale inițierii care interesează direct cercetarea noastră.[19]

Societățile de dans Kwakiutl

În timpul iernii, adică în perioada Timpului Sacru, cînd se crede că spiritele se întorc printre cei vii, diviziunea socială în clanuri este abolită și face loc unei organizații de ordin spiritual reprezentată de societățile de dans. Bărbații renunță la numele din timpul verii și revin la numele sacre ale iernii.[20] În perioada rituală a iernii comunitatea retrăiește miturile originii. Dansurile și pantomimele reproduc dramatic evenimentele mitice care, *in illo tempore*, au fondat instituțiile Kwakiutl. Bărbații întrupează personajele sacre, ceea ce duce la regenerarea totală a societății și a cosmosului. Inițierile novicilor se înscriu în mișcarea regenerării universale. Societățile de dans cuprind numeroase trepte ierarhice sau Dansuri, fiecare constituind o unitate închisă. Unele societăți pot avea pînă la

cincizeci și trei de trepte, dar nu toți membrii acced la treptele cele mai înalte. Dansul inferior are membri mai mulți. Situația socială și economică a candidatului — sau, mai bine zis, a familiei sale — joacă un rol capital. Dansul *hamatsa*, de exemplu, cuprinde numai șefi de clan. Prin urmare, ceremonia inițiatică este de asemenea foarte costisitoare, deoarece candidatul trebuie să ofere participanților daruri însemnate. Dreptul de a deveni membru al unei societăți de dans este ereditar; în consecință, inițierea este limitată la băieții eligibili. Cînd băieții ating vîrsta de zece sau doisprezece ani sînt inițiați în trepte inferioare. Aceste prime rituri ale intrării în societate ne interesează.

Ascultînd sunetul instrumentelor sacre, novicele cade în transă (transa este uneori simulată); acesta este semnul că el se desprinde de viața profană printr-o moarte rituală, că este posedat de Spirit. El este „transportat" în pădure (ca în cazul Societății canibalilor), sau este „răpit" în Cer (Societatea de dans Dluwulaxa sau Mitla), sau, în cele din urmă, rămîne închis în casa cultuală (*Clown Society* din Fort Rupert sau Societățile de Dans Wikeno ale războinicilor și tămăduitorilor). Toate aceste răpiri se traduc printr-o perioadă de singurătate în timpul căreia novicii sînt inițiați de spirite. La Bella Bella și alte triburi, fiecare clan are propria grotă în care trăiește spiritul inițiator; în această grotă — al cărei simbolism ne este familiar —, are loc inițierea.[21] În timpul recluziunii sale în pădure, candidatul la societatea canibalilor este servit de o femeie: pentru că el este identificat cu Zeul, femeia întruchipează sclavul. Ea este cea care îi aduce mîncarea și îi pregătește un cadavru, mumifiindu-l în apă sărată. Novicele îl agață de acoperișul colibei sale , îl afumă și sfîșiind bucăți din el le înghite fără a le mesteca.[22] Acest canibalism este dovada identificării sale cu Zeul.

Momentul de cea mai mare importanță începe o dată cu întoarcerea novicilor din pădure și intrarea în casa cultuală, aceasta fiind o *imago mundi* și reprezentînd cosmosul. Pentru a înțelege simbolismul casei, să ne amintim că, pentru Kwakiutl, Universul este împărțit în trei: cerul, pămîntul și Lumea Cealaltă. Un stîlp de aramă, simbolizînd *axis mundi*, traversează

aceste trei regiuni într-un punct central, care este centrul lumii. Potrivit miturilor, oamenii pot să urce spre Cer sau să coboare în Infern urcînd sau coborînd o scară de aramă care în sus duce la o deschidere, Ușa Lumii de Deasupra. Stîlpul de aramă este reprezentat în casa cultuală de un par de cedru de treizeci sau treizeci și cinci de picioare a cărui parte superioară iese prin acoperiș. În timpul ceremoniilor novicii cîntă: „Sînt în Centrul Lumii... Sînt lîngă stîlpul Lumii!"[23] Casa reproduce Cosmosul și, în cîntecele ceremoniale, se numește „Lumea Noastră". Ceremoniile au loc, așadar, în centrul universului vizibil; ele au deci o dimensiune și o valoare cosmică.[24] Parul din casa cultuală a canibalilor arborează uneori un chip omenesc și astfel este identificat nu numai cu stîlpul cosmic, ci și cu spiritul canibal. După cum vom vedea, rolul ritual al stîlpului central în inițierile din America de Nord și de Sud este foarte important: urcîndu-l, novicele ajunge la Cer. Deocamdată, pentru a rămîne la tribul Kwakiutl, să remarcăm doar că la Wikeno novicele este legat de stîlp, se zbate să se elibereze, iar neiniția ții, care privesc de la distanță, văzînd că stîlpul se mișcă violent, cred că novicele se luptă cu Spiritul canibal. La Bella Bella, neofitul se cațără pe stîlp; la Kwakiutl din Fort Rupert, el se urcă pe stîlp pînă pe acoperișul casei de unde sare între spectatori și îi mușcă.[25]

Să reținem următorul fapt: intrarea novicelui în casa cultuală echivalează cu instalarea lui simbolică în centrul lumii. El trăiește acum într-un microcosmos sacru, așa cum era lumea în momentul creației. Într-un astfel de spațiu sacru este întotdeauna posibilă părăsirea lumii, transcenderea ei pentru a pătrunde în lumea Zeilor. Partea din spate a casei cultuale este separată de rest printr-un perete pe care este pictat chipul spiritului patronator. La canibali, ușa acestui perete reprezintă ciocul unei păsări. Cînd novicele intră în porțiunea izolată se presupune că el este înghițit de Pasăre.[26] Cu alte cuvinte, el zboară spre Cer, pentru că simbolismul păsării este întotdeauna legat de o ascensiune. Sunetul fluierelor și al altor instrumente sacre, care joacă un rol considerabil în ritualurile secrete Kwakiutl și Nootka, reprezintă vocile păsărilor.[27] Ascensiunea celestă simbolizată de zborul păsărilor este carac-

teristică culturii arhaice și probabil că ritualurile la care ne-am referit se numără printre cele mai vechi în religia Kwakiutl.

Închiși în partea din spate a casei cultuale novicii sînt în continuare posedați de spiritul Societății ca în timpul răpirii lor în pădure. Această posedare echivalează cu moartea individualității lor care se dizolvă în puterea supranaturală. La un moment dat, novicii, care poartă uneori măști, ies din spatele peretelui despărțitor și iau parte la dansuri. Ei imită comportamentul spiritului Societății și prin imitația lor arată că îl întrupează pe acesta. Identificat cu spiritul, novicele „își iese din minți" și o parte esențială a ceremoniei inițiatice constă tocmai în încercările membrilor mai bătrîni ai Societății de a-l „îmblînzi" prin dansuri și cîntece. Novicele este vindecat treptat de excesul de putere acumulat prin prezența divină; el este dirijat spre un nou echilibru spiritual, ajutat să își stabilească o nouă personalitate, calitativ diferită de cea pe care a avut-o înaintea întîlnirii cu divinitatea și, cu toate acestea, o personalitate corespunzător structurată, care va înlocui tumultul psihic al posedării. După această binevenită exorcizare, el își ocupă locul pe una din treptele inferioare ale „Dancing Society". Evident, interdicțiile rituale nu sînt ridicate decît progresiv, spre sfîrșitul Vremii de Iarnă.

În cadrul societăților de dans Kwakiutl, cea a canibalilor prezintă cel mai mare interes pentru istoricul religiilor. Kwakiutl are oroare de carnea de om. Dacă novicele, uneori cu foarte mare dificultate, reușește, totuși, să devină canibal, este pentru a demonstra că nu mai este ființă omenească și că s-a identificat cu Zeul. Canibalismul lui, asemenea „nebuniei", este dovada divinizării lui. Cînd se întoarce în sat după trei sau patru luni de izolare, el se comportă ca un animal de pradă: sare de pe acoperișul casei, îi atacă pe toți cei pe care îi întîlnește, îi mușcă de brat și înghite bucățile mușcate din carnea lor. Patru bărbați abia reușesc să-l țină și încearcă să-l silească să intre în casa cultuală. Femeia care l-a însoțit în singurătate apare și dansează goală în fața lui, purtînd un cadavru pe brațe. În cele din urmă, novicele se cațără pe acoperișul casei cultuale de unde, scoțînd cîteva scînduri, sare în interior și dansează în extaz, tremurînd din toate mădularele.

Pentru a-l îmblînzi, tămăduitorul (*heliga*) îl apucă de cap și îl trage cu putere spre o apă sărată. Ei intră amîndoi în apă pînă la brîu. Tămăduitorul îl cufundă pe *hamatsa* în apă de patru ori. De fiecare dată cînd acesta iese la suprafață, el strigă: „*hap!*" Apoi se întorc la casă. Novicele nu mai dă nici un semn de exaltare. Bea apă sărată pentru a voma. Paroxismul sălbatic este urmat de o prostrație totală și, în timpul nopților următoare, el asistă la dansuri tăcut și deprimat.[28] Asemenea tuturor celorlalte inițieri în confreriile secrete Kwakiutl, inițierea în Societatea Canibalilor urmărește și ea stabilirea unei noi personalități: neofitul este silit să descopere un *modus vivendi* cu puterea sacră pe care a dobîndit-o întrupînd Zeul.

Comportamentul inițiatic al canibalilor Kwakiutl prezintă un interes deosebit pentru istoricul religiilor; tulburarea personalității, furia, îmblînzirea de către tămăduitor amintesc alte fenomene religioase atestate în culturi diferite între care nu există vreo legătură istorică. Dezintegrarea personalității și posedarea sînt simptome comune multor inițieri nord-americane; dar, cînd pierderea personalității și posedarea prezintă o intensitate excepțională, ele constituie un sindrom prin excelență al vocației șamanice. De aceea, vom rezerva capitolul următor, care tratează șamanismul, analizei semnificației religioase a nebuniei și maladiilor inițiatice în general. Dar la canibalii Kwakiutl apar trăsături specifice — de exemplu, furia ucigătoare, comportamentul de animal de pradă, „surescitarea" pe care tămăduitorul o potolește prin scăldat. Fiecare dintre aceste caracteristici arată că s-a realizat transcenderea condiției umane și că novicele a asimilat în asemenea măsură puterea sacră încît renunță la modul său profan de a fi. Și vom vedea că un comportament similar se întîlnește și în alte culturi, cînd novicele, trecînd prin anumite încercări inițiatice, reușește să-și transforme existența omenească într-una superioară. Războinicul scandinav se „înfierbîntă" în lupta sa inițiatică *bersekr*, ia parte la frenezia sacră sau *furor (wut)*, se comportă în același timp ca un animal de pradă și ca un șaman; irezistibil, el răspîndește teroare în jurul lui. Comportamentul asemănător animalului de pradă — lup, urs, leopard — este semn că novicele a încetat să fie om, că el întrupează

o forță religioasă superioară și că a devenit într-un fel zeu. Pentru că, nu trebuie să uităm, la nivelul experienței religioase elementare animalul de pradă reprezintă un mod superior de existență. Cum vom vedea în capitolul următor, asimilarea puterii sacre se traduce printr-o înfierbîntare excesivă a trupului; căldura excesivă este unul din semnele caracteristice vracilor, șamanilor, tămăduitorilor, misticilor. În orice context cultural ar apărea, sindromul căldurii magice arată abolirea condiției umane și participarea la un mod de existență transcendent, cel al zeilor.

Societățile secrete masculine

Modul supraomenesc de existență se obține printr-o sporire a puterii magico-religioase. Iată de ce la aborigenii nord-americani există asemănări atît de mari între inițierile de pubertate și riturile de intrare în societățile secrete și confreriile șamanice. Toate aceste inițieri urmăresc cucerirea unei puteri sacre, cucerire dovedită fie prin dobîndirea unuia sau mai multor spirite protectoare, fie prin acte de curaj ca cele ale fachirilor indieni, fie printr-un comportament neobișnuit cum este canibalismul. Pretutindeni descifrăm același mister al depășirii condiției profane printr-o moarte rituală, urmată de învierea la un mod superior de existență. În America de Nord, șamanismul a influențat scenariul altor inițieri. Și aceasta tocmai pentru că șamanul este prin excelență omul înzestrat cu puteri extraordinare, adică, într-un fel, modelul exemplar al tuturor oamenilor religioși. E foarte probabil să avem aici explicația originii societăților secrete, în special a celor masculine, nu numai în America de Nord, ci și în toată lumea. Specialistul în ceea ce privește sacrul — vraciul, șamanul, misticul — a fost în același timp modelul exemplar și stimulul pentru ceilalți oameni de a-și spori puterile magico-religioase și prestigiul social prin intermediul unor inițieri repetate.

Morfologia societăților secrete ale bărbaților este extrem de complexă și nu putem schița aici, nici măcar în linii generale, structurile și istoria lor.[29] În ceea ce privește originea lor,

ipoteza general acceptată este cea a lui Frobenius, preluată apoi de școala istorico-culturală.[30] Potrivit acesteia, societățile secrete masculine sau Societățile Măștilor erau o creație a perioadei matriarhatului; scopul lor era să sperie femeile, în primul rînd făcîndu-le să creadă că măștile erau demoni și spirite ancestrale și apoi urmărind subminarea supremației economice, sociale și religioase a femeilor instaurată prin matriarhat. În această formă, ipoteza nu ni se pare întemeiată. Societățile Măștilor au avut probabil un rol în lupta pentru supremația masculină, dar e greu de crezut că fenomenul religios reprezentat de societățile secrete ar fi o consecință a matriarhatului. Dimpotrivă, se constată o continuitate perfectă între riturile de pubertate și riturile de inițiere în societățile secrete ale bărbaților. În întreaga Oceanie, de exemplu, atît inițierile băieților cît și cele obligatorii pentru accesul la societățile secrete ale bărbaților comportă același ritual al morții simbolice prin înghițirea de către un monstru marin urmată de înviere: este dovada că toate aceste ceremonii au, din punct de vedere istoric, un punct comun.[31] În Africa de vest întîlnim un fenomen similar: societățile secrete provin din inițierile de pubertate.[32] Și lista exemplelor poate fi ușor continuată.[33]

Ceea ce, după părerea noastră, este original și fundamental în cadrul fenomenului societăților secrete este nevoia unei participări depline la sacru, dorința de a trăi cît mai intens posibil sacralitatea specifică fiecărui sex. Iată de ce inițierea în societățile secrete seamănă atît de mult cu riturile inițiatice de pubertate. Întîlnim aceleași încercări, aceleași simboluri ale morții și învierii, aceeași revelație a unei doctrine tradiționale și secrete, și le întîlnim pentru că acest scenariu inițiatic constituie condiția *sine qua non* pentru o experiență nouă și mai completă a sacrului. Există însă anumite inovații specifice societăților secrete ale măștilor. Cele mai importante sînt următoarele: rolul capital al păstrării secretului, duritatea încercărilor inițiatice, caracterul predominant al cultului Strămoșilor (personificați de măști) și absența Ființei Supreme în ceremonii. Am avut deja prilejul să remarcăm pierderea treptată a însemnătății Ființei Supreme în riturile australiene

de pubertate. În societățile secrete acest fenomen este general: locul Ființelor Supreme cerești este luat de un Zeu demiurgic, sau de un Strămoș mitic, sau de un Erou civilizator. Dar, după cum vom constata în curînd, anumite inițieri în societățile secrete continuă să apeleze la rituri și simboluri ale ascensiunii celeste, ceea ce dovedește, în opinia noastră, importanța religioasă primordială a Ființelor Supreme Cerești care au fost înlocuite în timp de alte figuri divine sau semidivine.

Fenomenul socio-religios al cultelor secrete masculine și confreriilor măștilor este atestat mai ales în Melanezia și Africa.[34] Spre exemplificare, vom cita inițierea în confreria secretă a triburilor Kuta din Ngoye (Ndassa), care este rezervată numai șefilor de clan.[35] Adepții sînt bătuți cu un bici din piele de panteră, legați de o bîrnă orizontală la aproximativ trei picioare de sol, frecați cu frunze urzicătoare, unși pe trup și pe păr cu o pomadă făcută dintr-o plantă care produce o mîncărime teribilă. Putem observa că a fi bătut sau frecat cu urzici este un rit care simbolizează dezmembrarea inițiatică a candidatului, moartea lui în mîinile demonilor. Întîlnim același simbolism și aceleași rituri în inițierile șamanice.[36] O altă încercare „constă în a-l pune pe adept să se cațăre într-un arbore înalt de cincisprezece pînă la douăzeci de picioare înălțime în vîrful căruia el trebuie să bea o doctorie"[37]. Cînd novicele se întoarce în sat, este primit de femei cu bocete: ele îl plîng ca pe un muribund. La alte triburi Kuta novicele este lovit cu violență pentru a i se „ucide" vechiul nume și a i se putea da altul.[38] Aceste rituri nu mai au nevoie de comentarii suplimentare; ca și în inițierile de pubertate, avem de a face aici cu o moarte simbolică și o înviere, implicînd o ascensiune celestă și începutul unei existențe noi, consacrate.

Triburile Mandja și Banda au o confrerie numită *Ngakola*[39]. Potrivit mitului care este revelat neofiților în timpul inițierii lor, Ngakola trăia demult pe pămînt, în hățiș. Avea trupul negru și acoperit cu păr. Putea să omoare un om și apoi să îl readucă la viață, mai bun ca înainte. Așa că el le spunea oamenilor: „Trimiteți-mi bărbați. Îi voi înghiți și îi voi voma schimbați în bine." Oamenii i-au urmat sfatul, dar Ngakola a înapoiat numai jumătate din bărbații înghițiți; atunci ei l-au

omorît. Acest mit instituie și justifică ritualurile societății secrete. O piatră plată sacră joacă un mare rol în ceremoniile inițierii: potrivit tradiției, această piatră sacră a fost luată din pîntecul lui Ngakola. Novicele este introdus într-o colibă care simbolizează trupul monstrului. Acolo el aude vocea sinistră a lui Ngakola și este supus unor torturi, căci i se spune că „a intrat în pîntecul lui Ngakola" și este digerat. Ceilalți inițiați cîntă în cor: „Ngakola, ia-ne măruntaiele, ia-ne ficatul!"[40] După alte încercări, conducătorul ceremoniei inițiatice anunță în cele din urmă că Ngakola, care îl înghițise pe novice, l-a înapoiat.

Regăsim aici un mit deja întîlnit în Australia — mitul monstrului semidivin care a fost omorît de oameni pentru că a aruncat înapoi numai o parte din bărbații înghițiți și care, după moartea sa, a devenit centrul unui cult secret avînd ca scop moartea și învierea inițiatică. Întîlnim din nou și simbolismul morții prin înghițirea de către un monstru și pătrunderea în pîntecele acestuia, un simbol care deține un loc extrem de însemnat în inițierile de pubertate. Să mai observăm și că riturile intrării în societățile secrete corespund, în toate elementele, inițierilor tribale: izolarea, încercările inițiatice și torturile, acordarea unui nou nume, revelarea unei doctrine secrete, învățarea unui limbaj special. Aceasta reiese cu și mai mare claritate din descrierile pe care misionarul belgian, Léo Bittremieux, le-a făcut societății secrete Bakhimba din Mayombe.[41] Încercările inițiatice durează între doi și cinci ani și cea mai importantă este o ceremonie a morții și a resurecției. Novicele trebuie să fie „ucis". Ceremonia are loc noaptea, iar vechii inițiați cîntă tînguirea mamelor și rudelor pentru cei care vor muri. Candidatul este bătut și i se dă o poțiune narcotică numită băutura morții, dar mănîncă și semințe de tigvă care simbolizează inteligența[42] — un amănunt semnificativ, pentru că ne arată că moartea inițiatică este calea spre înțelepciune. Apoi este ținut de mînă și unul dintre bătrîni îl învîrte pînă cînd cade la pămînt. Atunci toți strigă: „O, cutare e mort!" Un informator localnic adaugă faptul că „mortul este rostogolit pe pămînt, în timp ce corul cîntă un cîntec funebru: « E mort. A, e mort cu adevărat... nu-l voi mai vedea nicio-

dată! »" În sat, mama, fratele și sora lui îl plîng în același mod.[43] Apoi rudele inițiate ale „mortului" îl duc în spate la o împrejmuire sacră numită „curtea învierii". Acolo el este așezat gol într-o groapă în formă de cruce unde rămîne pînă în zorii zilei „transformării" sau învierii, prima zi dintr-o săptămînă indigenă formată numai din patru zile.[44] După aceea novicelui i se rade părul de pe cap, este bătut, aruncat la pămînt și în cele din urmă „înviat" picurîndu-i-se cîțiva stropi de lichid usturător în ochi și în nări. Dar, înaintea învierii, el depune un jurămînt de păstrare absolută a secretului: „Tot ce voi vedea aici nu voi spune nimănui, nici unei femei, nici unui bărbat, nici unui neinițiat sau alb; în caz contrar, să mă umflu, să fiu omorît"[45]. Același scenariu inițiatic se recunoaște cu ușurință în multe alte societăți secrete africane.[46]

Scenarii analoage sînt atestate și în alte părți din Africa occidentală. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, în sud-vestul republicii Congo încă mai exista obiceiul întemeierii unui *ndembo* atunci cînd izbucneau epidemii.[47] Dat fiind că mureau și înviau în cursul inițierii, postulanții se considerau, în consecință, invulnerabili în fața bolilor. În inima pădurii se înălța o palisadă numită *vela*. Ea era strict interzisă profanilor. Recrutarea presupunea o „chemare" divină. Cei care doreau să devină membri ai acelei *ndembo* cădeau deodată, ca și cum ar fi murit, în locuri publice, de exemplu în piață sau în centrul orașului. Erau transportați imediat în pădure și introduși în împrejmuirea sacră. Cîteodată se întîmpla să cadă cincizeci sau o sută de persoane în aceeași zi. Se spunea despre ele că „mor *ndembo*". O dată instalați în colibele dinăuntrul acelei *vela*, neofiții erau considerați morți și pe cale a se descompune pînă cînd din fiecare corp mai rămînea un singur os. Inițiații, numiți *nganga* (literal „cei ce știu"), se îngrijeau îndeosebi de aceste oase. Perioada de izolare putea dura de la trei luni la trei ani și în tot acest timp familiile neofiților aduceau zilnic alimente pentru *nganga*. Neofiții erau goi; se spunea că în *vela*, adică în lumea de dincolo, nu există păcat. (Simbolismul nudității rituale este mult mai complex. Pe de o parte, există elementul paradisiac, amintirea unei stări a spontaneității și beatitudinii primordiale, stare care a precedat

apariția instituțiilor sociale; pe de altă parte, există și simbolismul funerar și ideea că neofitul trebuie să împărtășească nuditatea copiilor.) Ținînd seama că la acest mister participau persoane de ambele sexe, orgiile erau frecvente în *vela*, însă în ochii inițiaților nu era vorba de un comportament imoral. Orgiile făceau parte din existența în lumea de dincolo, adică într-o lume eliberată de legi.

Cînd neofiții, „înviați" așa cum se cerea, se întorceau cu alai în sat, pretindeau că au uitat tot în legătură cu viața lor trecută. Nu-și mai recunoșteau nici părinții, nici pietenii și nu-și mai aminteau nici limba, nici satul natal și nici modul de întrebuințare a celor mai elementare unelte. Se lăsau educați aidoma copiilor și imitau lipsa de răspundere a tinerilor; atacau și loveau persoanele cu care se întîlneau pe drum și furau tot ce le cădea în mînă. Dreptul de a fura este o trăsătură comună a societăților secrete africane[48] și face parte integrantă din ideologia socio-religioasă a societăților secrete masculine.

Conform unei informații furnizate de Bastian, scenariul ritual al acestor confrerii secrete ar porni de la un mit al originii. „Marele Idol trăiește în inima pădurii, unde nimeni nu-l vede și nici nu poate să-l vadă. Cînd moare, preoții-vraci îi strîng cu grijă oasele pentru a le reda vieții și le hrănesc pentru a fi din nou acoperite de carne și sînge."[49] Altfel spus, se consideră că neofiții repetă ritualic destinul „Marelui Idol, patronul confreriei". Dar rolul principal revine „preoților-vraci", adică Stăpînilor inițierii: ei sînt cei care îngrijesc și „hrănesc" atît oasele marelui Idol cît și pe cele ale neofiților. La urma urmei, ei sînt cei care asigură învierea inițiatică, deși misterul a fost întemeiat de Marele Idol și, în fond, experiența sa exemplară a făcut posibilă învierea.

Reducerea corpului la faza de schelet urmată de nașterea unui trup nou și a sîngelui proaspăt este o temă inițiatică specifică pentru culturile vînătorilor; o vom regăsi cînd vom prezenta inițierile șamanilor siberieni. În cazul confreriilor africane, acest element arhaic este integrat într-un sistem magico-religios mai elaborat și care conține numeroase elemente culturale de dată mai recentă.

Nu mai e nevoie de alte exemple pentru a demonstra, pe de o parte, continuitatea riturilor de pubertate și a inițierilor în societățile secrete și, pe de alta, accentuarea severității încercărilor inițiatice. Tortura inițiatică este caracteristică societăților secrete melaneziene și anumitor confrerii nord-americane. Încercările pe care trebuie să le înfrunte neofiții din tribul Mandan, de exemplu, sînt renumite pentru cruzimea lor.[50] Pentru înțelegerea semnificației torturii inițiatice trebuie să reținem că suferința are o valoare rituală; se presupune că tortura este executată de ființe supraomenești și urmărește transformarea spirituală a inițiatului. Suferința extremă este și ea o expresie a morții inițiatice. Anumite boli grave, în special cele psiho-mentale, sînt considerate ca semn că bolnavul a fost ales de ființele supraomenești pentru a fi inițiat, adică torturat, dezmembrat și „ucis" ca să poată fi înviat într-o existență superioară. După cum vom vedea în capitolul următor, maladiile inițiatice constituie un sindrom principal în vocația șamanică. Torturile candidaților la societățile secrete corespund suferințelor îngrozitoare care simbolizează moartea mistică a viitorului șaman. În ambele cazuri este vorba de un proces de transformare spirituală.

Societățile secrete constituie, desigur, un fenomen socio-religios extrem de complex. Nu e vorba să întreprindem acum un studiu mai îndrăzneț, dat fiind că interesul nostru se limitează la analiza faptelor legate de inițiere. Să spunem totuși că, mai cu seamnă în Africa și Oceania, societățile secrete nu se epuizează într-o funcție religioasă. Nu numai că ele constituie societăți de întrajutorare, dar intervin efectiv în viața socială și politică a comunității. În cea mai mare parte a regiunii, justiția este exercitată în ultimă instanță de societățile secrete.[51] În alte părți, această misiune justițiară se transformă într-un instrument de teroare și îmbracă uneori forme de o cruzime ieșită din comun. Așa se petrec lucrurile, de exemplu, în cazul numeroaselor confrerii africane numite ale „Leoparzilor" sau ale „Leilor", ai căror membri se identifică ritual cu aceste sălbăticiuni și se fac vinovați de un mare număr de asasinate urmate de acte de canibalism.[52]

Motive inițiatice comune riturilor de pubertate și societăților secrete

Cam atît în legătură cu duritatea încercărilor. Cît despre continuitatea motivelor inițiatice, am remarcat deja insistența cu care revine tema monstrului care înghite, atît în riturile de pubertate și în inițierile în societățile secrete, cît și în alte contexte mitico-rituale. Dar mai există și alte motive arhetipale care se repetă în diferite tipuri de inițiere, și anume cățărarea rituală în pomi sau pe stîlpi. Am avut deja prilejul să discutăm exemple la australieni, africani și la unele populații nord-americane. Semnificația acestui ritual va deveni complet inteligibilă numai după ce studiem inițierile și tehnicile extatice ale șamanilor din Asia centrală și de nord... Acolo simbolismul cosmologic al ascensiunii s-a păstrat destul de limpede.

În cele două Americi se constată că stîlpul sau arborele sacru joacă un rol important atît în principalele sărbători religioase ale tribului, cît și în inițierile de pubertate și în ceremoniile șamanice de vindecare. Arborele sau stîlpul sînt considerați fie mediatori între ființele omenești și divinitate (Ființa Supremă sau Zeul solar, Eroul cultural, Strămoșul mitic etc.), fie reprezentantul sau cîteodată întruparea divinității. Cu alte cuvinte, comunicarea efectivă cu divinitatea se realizează mai cu seamă, dacă nu cumva exclusiv, prin intermediul unui arbore sau unui stîlp sacru. Această idee fundamentală poate fi recunoscută chiar și în ceremoniile care nu cuprind nici o escaladare rituală. Astfel, la Botocudo, care se numără printre populațiile cele mai primitive din America de Sud, stîlpul sacru se află în legătură cu spiritele celeste pozitive. Acestea joacă rolul de intermediari pe lîngă Ființa Supremă; ei se cațără pe stîlp pînă la „Bătrîn". Ființa Supremă nu coboară niciodată din cer; spiritele celeste sînt cele care îi duc rugăciunile oamenilor. Cu ocazia vindecărilor, se depun ofrande lîngă stîlp. La Mashakali, vecinii populației Botocudo, în jurul stîlpului sacru se execută dansuri, însă acestea sînt în legătură cu ceremoniile funerare. Se crede că sufletele celor morți urcă la Cer de-a lungul stîlpului. Funcția religioasă a stîlpului este totuși mai complexă, căci el are un rol și în riturile de pubertate, la băieți.[53]

Cei din tribul Sherente ridică un stîlp cu ocazia sărbătorii Soarelui. Oamenii se urcă pe el și, o dată ajunși în vîrf, se roagă la Soare care le trimite viziuni și profeții. La sfîrșitul ceremoniei, preotul se cațără și el pe stîlp. Prin intermediul stelei Orion, el primește acolo sus un mesaj din partea Zeului solar. Și alte triburi sud-americane împărtășesc idei similare. De exemplu, în timpul unei anumite sărbători cei din tribul Munduruk înalță un arbore în mijlocul casei de cult. Ei se strîng în jurul arborelui și vraciul invocă protecția și ajutorul Creatorului-Erou Cultural.[54] Arborele sacru este prezent și în inițierea băieților din triburile Chamacoco și Vilela, populații foarte primitive care trăiesc la nord de Gran Chaco. Însă instituția începuse deja să decadă cînd a putut fi observată și descrisă de primii călători. Se execută și acum dansuri în jurul arborelui, dar nu se mai știe dacă, într-o epocă anterioară, inițierea presupunea și o cățărare rituală.[55]

Și tribul Yaruro acordă o mare importanță stîlpului sacru. Pentru a intra în legătură cu Zeița creatoare Kuna, sau cu Eroii mitici și duhurile celor morți, șamanul se apropie de stîlp, fumează, cîntă, dansează, iar în cele din urmă cade în transă. Nu știm dacă odinioară se urca și pe stîlp, așa cum fac, de exemplu, araucanii. Aceștia înalță în onoarea Ființei Supreme un stîlp plin de crestături și care are în vîrf un altar sacrificial. Cu ocazia vindecărilor, șamanul, considerat mediatorul oamenilor pe lîngă Ființa Supremă, se urcă pe stîlp și, după ce ajunge în vîrf, intră în transă.[56]

După cum se vede, la anumite populații sud-americane arborele sau stîlpul sacru constituie mijlocul exemplar de comunicare cu puterile celeste divine sau semidivine. Intermediari între lumea ființelor omenești și lumea divină, stîlpul sau arborele sacru sînt prezenți atît în inițierile de pubertate, cît și în sărbătorile comunității și în ședințele șamanice de vindecare. Atestați la triburile cele mai vechi din America de Sud, arborii și stîlpii sacri sînt totuși absenți din viața religioasă a societăților mai evoluate. Complexul mitico-ritual al arborelui și stîlpului — cunoscuți ca intermediari între lumea pămînteană și lumea divină — aparține culturilor primitive ale vînătorilor. Or, așa cum a arătat Josef Haekel, probabil că

acest complex a fost introdus în America de Sud de valurile de cultură ale vînătorilor care veneau din nord.[57]

Într-adevăr, întîlnim un scenariu mitico-ritual mai mult sau mai puțin asemănător la o serie de populații nord-americane. Indienii din preerie utilizează stîlpul ritual cu ocazia Dansurilor Soarelui. Anumite triburi, cum ar fi Arapaho, consideră stîlpul ca pe o cale pe care rugăciunile se îndreaptă spre Cer. Unul din cele mai vechi elemente ale Dansului Soarelui este tocmai cățărarea pe stîlpi.[58] La tribul Mandan, un catarg din lemn de cedru este simbolul omului singuratic considerat întemeietorul mitic al ceremoniei. Acesta a declarat cîndva: „Cedrul este trupul meu pe care îl las lîngă voi ca să vă apere de toate relele." Cele mai importante ceremonii religioase se desfășoară în jurul catargului. Ceremonia Okipa, care este o reactualizare dramatică a mitului cosmogonic, este în același timp prilejul ales pentru inițierea băieților, iar probele la care sînt supuși aceștia presupun torturi cumplite.[59]

Cei din tribul Selish ridică un stîlp sacru în casa de cult unde au loc dansurile. În vîrful acestuia sînt agățate obiecte magice și i se aduc simbolic daruri. Aici, în fața acestui stîlp, cade în transă șamanul. Trebuie menționat că anumite triburi Selish cunosc mitul unui Arbore Cosmic, în vîrful căruia se află Zeul Suprem și care îl are la rădăcină pe Adversarul Zeului.. Un alt mit povestește, că după ce a făcut cele șapte lumi, Creatorul le-a suprapus și le-a reunit străpungîndu-le cu un arbore sau un stîlp.[60] Am întîlnit un simbolism analog în cosmologia tribului Kwakiutl: stîlpul de aramă leagă cele trei regiuni ale Lumii, iar stîlpul din lemn de cedru ridicat în casa de cult întruchipează Stîlpul Cosmic. Candidatul la includerea în Societatea canibalilor este legat de stîlp sau se cațără pe el în timpul inițierii. Așa cum am văzut, ritul escaladării este atestat și la triburile Bella Bella și Kwakiutl din Fort Rupert. Să mai adăugăm că la tribul Maidu stîlpul central joacă de asemenea un rol ritual esențial. În timpul ședințelor șamanice, spiritele coboară de-a lungul stîlpului și stau de vorbă cu șamanul. La tribul Pomo ceremoniile inițiatice ale băieților presupun urcarea pe un catarg, iar triburile Pomo meridionale practică, în timpul dansurilor rituale, ascensiuni acrobatice (de exemplu, cățărarea pe catarg cu capul în jos[61]).

Pe scurt, în America de Nord arborele sau stîlpul sacru joacă un rol important în cosmologia și mitologia tribului, în serbările publice, în inițierile de pubertate și în riturile de admitere în societățile secrete, precum și în ședințele șamanice. În ciuda diversității contextelor socio-religioase în care are loc, cățărarea urmărește întotdeauna același lucru: întîlnirea cu Zeii sau cu puterile cerești în scopul obținerii unei binecuvîntări (fie o consacrare personală, fie o favoare pentru comunitate, fie, în sfîrșit, vindecarea unui bolnav). În multe cazuri, prima semnificație a cățărării — ascensiunea simbolică la Cer — pare să se fi pierdut, dar practicarea ritului continuă, căci amintirea sacralității celeste se menține chiar și atunci cînd Ființele celeste au fost uitate cu desăvîrșire.

Pentru a înțelege bine scenariul inițiatic al urcării în copaci trebuie să ținem seama de un mare număr de fapte nespecifice americanilor și în primul rînd de ritualurile șamanice din Asia septentrională și centrală. În Asia, stîlpul sau arborele sacru simbolizează Arborele Cosmic, *Axis Mundi*, și se crede că sînt situați în Centrul Lumii. Cățărîndu-se într-un arbore sau pe un stîlp, șamanul este privit ca și cum s-ar înălța la Cer. Asemănarea uimitoare dintre complexele mitico-rituale americane și asiatice ridică problema dificilă a relațiilor istorice dintre cele două continente, pe care nu o putem aborda aici. Să spunem doar că simbolismul stîlpului central depășește cu mult zona șamanismului nord-asiatic; el este atestat în Asia de sud-est, în Oceania, în Orientul Apropiat antic, în bazinul Mării Mediterane și în alte regiuni. Prezența sa, chiar la populații destul de vechi, cum ar fi populația Achilpa din Australia și pigmeii Semang, și, pe de altă parte, atestarea diverselor simbolisme ale Centrului Lumii pe monumente preistorice ne determină să considerăm că avem de a face cu o concepție cosmologică destul de veche.[62]

Asemenea simboluri ale Centrului Lumii sînt întotdeauna în legătură cu o ideologie axată pe ascensiunea la Cer sau pe raporturile rituale cu Ființele divine sau semidivine care sălășluiesc în Cer. Ascensiunea reprezintă unul dintre cele mai vechi mijloace religioase de comunicare personală cu Zeii și, în consecință, de participare deplină la sacru pentru transcen-

derea condiției umane. Ascensiunea și zborul sînt privite ca dovezi prin excelență ale divinizării omului. Specialiștii sacrului — vracii, șamanii, misiticii — sînt, în primul rînd, oameni despre care se crede că zboară spre Cer, în extaz sau *in concreto*. Această temă ne va reține atenția în capitolul următor, dar acum sîntem în măsură să înțelegem de ce ea este prezentă în anumite inițieri de pubertate și în ceremoniile intrării în societățile secrete: candidatul urcă simbolic la Cer pentru a-și apropria izvorul sacrului, a-și transforma statutul ontologic și a semăna arhetipului *homo religiosus*, șamanul.

Tema inițiatică a ascensiunii celeste se deosebește radical de cea a înghițirii de către un monstru; dar, deși, după toate probabilitățile ele au aparținut la origine unor tipuri diferite de cultură, în prezent le găsim adesea împreună în aceeași religie; mai mult decît atît, cele două teme se întîlnesc uneori pe parcursul inițierii unui singur individ. Motivul nu e greu de găsit: coborîrea în Infern și ascensiunea la Cer indică, evident, experiențe religioase diferite, dar care demonstrează în mod spectacular că acela care le trăiește transcende condiția umană profană și se comportă numai ca spirit.

Societățile secrete feminine

Vom spune numai cîteva cuvinte și despre asociațiile secrete feminine. Acolo unde le întîlnim ca organizații care comportă rituri de admitere complexe și dramatice putem suspecta o imitație a anumitor aspecte exterioare ale societăților secrete masculine. De exemplu, acesta este cazul cultului feminin secret la populația Pangwe, o imitație relativ recentă a societăților bărbaților[63].

Dar aceste influențe ale sentimentului religios și ale simbolismului masculin asupra morfologiei societăților secrete feminine nu trebuie să ne inducă în eroare și să ne facă să credem că este vorba de un fenomen întîrziat și hibrid. Influențele s-au exercitat mai cu seamă asupra organizării exterioare a societăților feminine și în multe cazuri destul de tîrziu, după ce secretele anumitor confrerii masculine nu mai erau păstrate cu rigurozitate. Fenomenul societății secrete femi-

nine nu poate fi redus la un proces de imitare. Specificitatea și unicitatea experienței lor este ceea ce explică dorința femeilor de a se organiza în cercuri închise pentru a sărbători misterele zămislirii, nașterii, fecundității și, în general, al fertilității universale. În plus, bineînțeles, organizarea într-o societate secretă conferă femeilor un prestigiu magico-religios care le permite să iasă din starea de supunere abjectă în fața soților și să se bucure de o anumită libertate.

Într-adevăr, R. H. Nassau remarcă referitor la societatea Nyembe, destul de răspîndită în Africa occidentală, că în triburile unde ea există, femeile dispun de mai multă libertate. Bărbații se tem de Nyembe, nu îndrăznesc să o vorbească de rău și în nici un caz să spioneze ceremoniile secrete. Doi europeni căsătoriți cu indigene au încercat să se apropie de locul unde se desfășurau riturile Nyembe, dar au fost descoperiți și practic condamnați la moarte. Ei au reușit să scape cu viață în ultimul moment, după ce și-au cerut iertare și au plătit amenzi însemnate.[64]

La indigenele din Sierra Leone societatea secretă Bundu era condusă de o vrăjitoare cunoscută sub numele de Diavolul Bundu. Pentru un bărbat, orice încercare de a spiona ceremoniile era un risc ce putea să-l coste viața. Dacă cineva se purta necorespunzător cu membrele societății, vrăjitoarea se prezenta în costumul ei de „Diavol" și îi făcea semn, cu o creangă pe care o ținea în mînă, să o urmeze în pădure. Nimeni nu îndrăznea să i se împotrivească. Ajunși în pădure vrăjitoarea fixa suma pe care bărbatul trebuia să o plătească. Dacă nu se supunea era pus la stîlpul infamiei. Odinioară, era vîndut ca sclav[65].

Notele caracteristice ale asociațiilor feminine africane sînt secretul care înconjoară riturile lor și marele prestigiu magico-religios al societății, în mod special al conducătoarelor. La începutul secolului, T. J. Aldridge afirma că secretul societății Bundu era mai bine păzit chiar decît cel al confreriei masculine Pomo. Nu se știe nimic despre riturile Bundu în afara faptului că tinerele sînt inițiate în obiceiurile tradiționale corespunzător cu sexul lor[66]. Cît despre ceremoniile specifice ale

confreriei Nyembe, Nassau recunoștea în 1904 că tot ce știe el este că femeile dansează goale, învață cîntece licențioase și insulte teribile[67].

Vom reveni de îndată asupra semnificației dansurilor rituale. E bine să arătăm de la bun început că pînă și insultele, vocabularul frust și obscen comportă valențe magico-religioase. Există, pe de o parte, forța magică a obscenității, care permite femeilor să se apere atît de bărbați, cît și de orice alt fel de amenințări (animale sălbatice, ființe demonice, ne-noroc etc.). Există, în plus, exaltarea provocată de schimbarea comportamentului normal al femeii, de trecerea de la modestie la obscenitate agresivă. Schimbarea comportamentului normal înseamnă în linii mari trecerea de la condiția cotidiană, reglată de forța instituțiilor, la o stare de „spontaneitate" și frenezie care face posibilă o participare mai intensă la existența forțelor magico-religioase. Un astfel de limbaj obscen a existat pretutindeni unde există societăți secrete de femei, atît la bacantele dionisiace cît și la țărăncile din Europa răsăriteană a secolului al XIX-lea.

Prestigiul magico-religios al societății secrete este ceea ce le determină pe femei să se înscrie, în Africa precum și în restul lumii, în aceste confrerii. Cîteodată taxele sînt destul de ridicate. În timpul instruirii neofitele se află sub îndrumarea celor mai vîrstnice membre ale confreriei. În general, există mai multe trepte inițiatice. Astfel, tînăra introdusă deja în Bundu poate, dacă dorește, să candideze succesiv pentru cele trei trepte superioare. Treapta a treia este rezervată acelei membre care va deveni patroana Bundu[68]. Acolo unde există loje Nyembe, femeile care se disting prin cunoștințele pe care le au despre dansuri și ritualuri se numesc „stăpîne". Femeile pot deveni „stăpîne" alegîndu-și o neofită și însoțind-o în toate încercările inițiatice[69]. Cu alte cuvinte, stăpîna participă încă o dată la ceremoniile de intrare în societate. Ca și în societățile secrete masculine, accesul la sacru este progresiv; el implică o vocație deosebită și, în același timp, o instruire mai lungă și mai complexă.

În Sierra Leone inițiata trebuie să fie spălată înainte de a se întoarce acasă, pentru a se înlătura forța magică Bundu.

Dacă ar mai fi încă în posesia acestei puteri, tînăra ar fi extrem de periculoasă pentru ai săi și în general pentru întreaga comunitate.

Cum am spus deja, nu se știe aproape nimic despre riturile de intrare. În ceea ce privește ceremoniile Nyembe, știm doar că ele sînt destul de severe. Neofitele rămîn cu ochii ațintiți la soare și sînt obligate să păstreze un foc aprins în junglă; ele merg acolo în timpul nopții, chiar și pe furtună, pentru a nu-l lăsa să se stingă. Ceremoniile durează aproape două săptămîni. În penultima zi neofitele străbat satul pentru a strînge daruri. În prima zi după ce s-au încheiat ceremoniile, ele merg la pescuit la rîu sau pe malul mării. Dar pescuitul pare să fie mai degrabă un pretext. Adevăratul rit este următorul: fiecare neofită este constrînsă să introducă brațul într-o gaură unde se știe că sălășluiesc șerpi și să-l scoată doar cînd va avea un șarpe încolăcit în jurul lui. (Etnologii au atras deja atenția asupra asemănării dintre acest rit și imaginile egeene binecunoscute care reprezentau preotese ținînd reptile în amîndouă mîinile sau cu reptile încolăcite pe brațe.) Fiecare neofită trebuie să se întoarcă în sat ducîndu-și șarpele într-un coș. Însă Nassau, a cărui relatare o reproducem aici, nu a reușit să afle ce se întîmplă cu toți acești șerpi.

Ultimul act al ceremoniei este public și constă într-un dans numit „al leopardului". O stăpînă întruchipează fiara; o alta, numită „mama", trebuie să-și apere „copiii" de atacul „leopardului". Dansul este lung și destul de agitat. Cînd, în cele din urmă, „leopardul" a capturat simbolic toate neofitele, „mama" îl omoară cu un baston care seamănă cu o sabie și se poate presupune că moartea „leopardului" aduce eliberarea neofitelor pe care le-a devorat[70].

Nu ne-am fi așteptat să întîlnim acest ultim motiv, împrumutat din simbolismul vînătorii, în ceremoniile unei asociații feminine, dat fiind că vînătoarea și magia ei sînt rezervate bărbaților. Ținînd seama că este vorba de un dans public, putem presupune că motivul acestui împrumut este întărirea prestigiului magico-religios al societăților Nyembe: femeile dovedesc, pe de-o parte, că sînt și ele capabile să întruchipeze fiara exemplară din *Männerbünde* și, pe de alta, că nu se tem

de a ea din moment ce, grație magiei lor, stăpînele reușesc să-l omoare pe „leopard" și să elibereze victimele.

Antagonism și atracție reciprocă

Se cunosc și alte societăți culturale feminine care, în pofida spiritului lor puternic antimasculin, integrează unele elemente aparținînd „magiilor" bărbaților. Tribul Mordvin are o confrerie secretă a femeilor al cărei însemn este un cal de lemn iar adeptele se numesc „cai": ele poartă în jurul gîtului o pungă cu mei, reprezentînd pîntecul calului. Tot acest simbolism cabalin trădează dorința de a imita organizațiile militare masculine. De altminteri, poate fi vorba de o direcție de dezvoltare relativ recentă care își propune sporirea „puterilor" asociației prin uzurparea însemnelor și prestigiului rezervat bărbaților. În orice caz, structura societății este net feminină. Bărbații, tinerele necăsătorite și copiii sînt excluși. Banchetul ritual la care fiecare afiliată trebuie să contribuie cu vin, merinde și bani are loc o dată pe an în casa unei bătrîne. Ajungînd acolo, tinerele căsătorite sînt lovite de trei ori cu un bici de către femeile bătrîne care le strigă: „Fă un ou!"; atunci ele scot din sîn un ou fiert. Semnificația ritului este foarte clară; oul simbolizează fertilitatea, este vorba așadar de un mister axat pe fecunditate. Banchetul se termină cu un cortegiu de carnaval care traversează satul. Bătrîne amețite de băutură încalecă pe cai de lemn și cîntă cîntece lubrice. Bărbații nu îndrăznesc să iasă din casă. Dacă o fac, sînt atacați, dezbrăcați și batjocoriți în legătură cu lipsa lor de virilitate, pentru a fi provocați să demonstreze contrariul. Pînă la urmă, trebuie să plătească o amendă pentru a-și recîștiga libertatea.[71]

Așa cum societățile secrete masculine terorizează femeile, tot așa acestea din urmă îi insultă, îi amenință și îi lovesc chiar pe bărbații pe care îi întîlnesc pe parcursul procesiunilor lor frenetice. La populația Setuk din Estonia, cu ocazia ceremoniilor lor, femeile se îmbată, se dezbracă, se abandonează unui exhibiționism obscen, îi provoacă și îi insultă pe bărbați.[72] Unele tradiții vorbesc chiar despre bărbați care au murit de mîna acestor femei desfrînate. La Setuk, toate femeile sînt

obligate să ia parte la serbare. Nu este deci vorba de o societate secretă, ci de un „mister" feminin, în timpul căruia sînt sărbătorite puterile sacre ale fecundității. Prezența bărbaților este un risc ce ar putea compromite rezultatele. Acest lucru este confirmat și de un alt fapt: în timpul lucrărilor de grădinărit, pe care numai ele le prestează, femeile din insulele Trobriand au dreptul să atace și să doboare la pămînt orice bărbat care se apropie prea mult de grădinile lor. De multe ori victima îndură acte de violență sexuală și este acoperită cu excremente.[73] Obiceiuri similare au fost semnalate în secolul trecut în anumite regiuni din Caucaz. Cu ocazia culesului recoltei, femeile îi capturau pe bărbați și nu-i eliberau decît contra unei sume de bani. În cîteva sate din Daghestan ele îi dezbrăcau pe bărbați și după ce îi aduceau la limita maximă a dorinței sexuale le biciuiau cu urzici organul în erecție.[74]

După cum sugerează Evel Gasparini, ritualurile de acest gen ar putea explica de ce li se reproșau bacantelor desfrîul sexual, cu toate că reuniunile lor erau exclusiv feminine.[75] Legendele grecești vorbeau de oameni căzuți victime furiei bacantelor, iar la Setuk erau arătate morminte ale unor femei care își găsiseră moartea în timpul expedițiilor lor frenetice.[76] O mărturie înregistrată de Loorits arată că femeile Setuk erau „posedate de ura față de bărbați" în timpul ceremoniilor lor; mărturii similare au fost înregistrate în Serbia.[77] Am remarcat deja tensiunea existentă între grupurile fetelor și tinerelor femei care participă împreună la o anumită îndeletnicire și grupurile de tineri care le atacă și încearcă să le distrugă uneltele. În ultimă analiză, tensiunea există întotdeauna între două tipuri de sacralitate care întemeiază două *Weltanschauung* diferite și opuse: masculină și feminină. În această specificitate a experienței religioase feminine trebuie să căutăm motivul primordial al cristalizării grupărilor secrete rezervate exclusiv femeilor. Experiența religioasă feminină prin excelență este cea a sanctității vieții și misterul maternității și al fecundității universale. Asociațiile de cult feminine urmăresc asigurarea unei participări depline și fără piedici la această sacralitate cosmică, iar inițierea feminină, prin excelență, înseamnă introducerea femeii în misterul nașterii, simbolul primordial al regenerării spirituale.

Tensiunea dintre două tipuri de sacralitate implică atît antagonismul a două magii — cea feminină și cea masculină —, cît și atracția lor reciprocă. În special la nivelul culturii arhaice, știm că bărbații sînt fascinați de „secretele" femeilor și viceversa. Psihologii au acordat o mare însemnătate faptului că primitivii sînt geloși pe „misterele femeilor", în primul rînd cel al menstruației și al capacității de a naște, dar au neglijat evidențierea fenomenului complementar: gelozia femeilor pentru magiile și învățăturile masculine (magia vînătorii, învățătura secretă privind Ființele Supreme, șamanismul și tehnicile ascensiunii la Cer, legăturile cu morții). Dacă bărbații au utilizat în riturile lor secrete simboluri și comportamente specifice condiției feminine (de exemplu, simbolismul nașterii inițiatice), femeile au împrumutat și ele, după cum am văzut, simboluri și ritualuri masculine. Acest comportament ambivalent în privința „misterelor" sexului opus constituie o problemă de primă importanță pentru psiholog. Dar istoricul religiilor ia în considerație numai semnificațiile religioase ale unui tip de comportament. Ceea ce el descifrează în antagonismul și atracția a două tipuri de sacralitate — feminin și masculin — este, pe de o parte, o dorință puternică și esențialmente religioasă de a transcende o situație existențială aparent ireductibilă și de accede la un mod total de existență.

CAPITOLUL V

INIȚIERI EROICE ȘI INIȚIERI ȘAMANICE

A fi cuprins de starea bersekr

Într-un pasaj devenit celebru *Ynglingasaga* îi descrie pe însoțitorii lui Odin: „Ei au pornit fără platoșe și erau sălbatici precum cîinii sau lupii; mușcau din scuturi și erau puternici ca urșii sau taurii; omorau bărbați și nici focul, nici oțelul nu-i putea atinge; aceasta era furia *bersekr*"[1]. Pe bună dreptate, acest tablou mitologic a fost identificat cu descrierea societăților bărbaților din realitate — faimoasele *Männerbünde* ale civilizației germanice antice. Acești *berserker* erau literalmente „războinici în blănuri (*sekr*) de urs"[2]. Aceasta înseamnă că ei erau identificați magic cu ursul. De altfel, ei puteau uneori să se metamorfozeze în lupi sau urși. Un om parvenea la starea de *bersekr* în urma unei inițieri care includea încercări specifice războinice. Astfel, de exemplu, Tacit ne spune că la tribul Chatti candidatul nu își tăia nici părul, nici barba, pînă cînd nu ucidea un dușman.[3] La Taifali, tînărul trebuia să doboare un mistreț sau un lup; la Heruli, el trebuia să lupte neînarmat.[4] Prin aceste încercări, candidatul își însușea modul de a fi al unui animal sălbatic; el devenea un războinic temut în măsura în care se comporta ca un animal de pradă. Se transforma într-un supra-om pentru că reușea să asimileze forța magico-religioasă proprie carnivorelor.

Volsunga Saga a păstrat amintirea anumitor încercări tipice inițierii în *bersekr*. Prin perfidie, regele Siggeir a pus stăpînire pe cei nouă cumnați ai săi din familia Volsung. Legați în lanțuri, ei sînt toți devorați de o lupoaică, în afară de Sigmund care este salvat mulțumită unui șiretlic al surorii sale, Signy. Ascuns într-o colibă în adîncul pădurii, unde Signy îi aduce hrană, el așteaptă ceasul răzbunării. Cînd primii doi fii ai ei

împlinesc zece ani, Signy îi trimite la fratele ei ca să-i pună la încercare. Sigmund descoperă că sînt lași și, după sfatul lui, Signy îi omoară. În urma relațiilor incestuoase cu fratele său, Signy are un al treilea fiu, Sinfjotli. Pe cînd acesta se apropie de vîrsta de zece ani, mama sa îl supune unei prime încercări: îi coase cămașa de brațe prin piele. Fiii lui Siggeir, supuși aceleiași încercări, urlaseră de durere, dar Sinfjotli rămîne impasibil. Mama sa îi smulge atunci cămașa o dată cu pielea și îl întreabă dacă simte ceva. Băiatul răspunde că un Volsung nu este afectat de o nimica toată. Atunci mama lui îl trimite la Sigmund, iar acesta îl supune la aceeași încercare la care eșuaseră cei doi fii ai lui Signy: el îi ordonă să facă pîine dintr-un sac de făină în care se află o viperă. Cînd Sigmund se întoarce seara, găsește pîinea coaptă și îl întreabă pe Sinfjotli dacă nu a găsit ceva în făină. Băiatul îi răspunde că își amintește că a văzut ceva, dar că nu a acordat atenție amănuntului și a frămîntat totul la un loc. După această dovadă de curaj, Sigmund ia băiatul în pădure cu el. Într-o zi, ei găsesc două piei de lup atîrnînd pe peretele unei colibe. Doi fii ai unui rege fuseseră transformați în lupi și puteau să iasă din piei numai o dată la zece zile. Sigmund și Sinfjotli își pun pieile și nu și le mai pot scoate. Ei urlă ca lupii și înțeleg limbajul lupilor. Apoi se despart convenind că nici unul nu va cere ajutorul celuilalt decît dacă va avea de-a face cu mai mult de șapte oameni. Într-o zi, Sinfjotli este chemat în ajutor și îi omoară pe toți cei care îl atacaseră pe Sigmund. Altădată, Sinfjotli este atacat la rîndul lui de unsprezece oameni și îi omoară fără a-l chema în ajutor pe Sigmund. Atunci Sigmund sare la Sinfjotli și îl mușcă de gît, dar, la puțin timp după aceea, reușește să-l vindece. Ei se întorc la colibă și așteaptă să-și poată scoate pieile de lup. La momentul potrivit, ei aruncă pieile în foc. Acest episod încheie inițierea lui Sinfjotli iar el poate să răzbune moartea celor din familia Volsung.[5]

Temele inițiatice sînt evidente aici: proba curajului, rezistența la suferință fizică, urmate de transformarea magică în lup. Dar cel care a redactat *Volsunga Saga* nu a mai fost conștient de semnificația originală a metamorfozei. Sigmund și Sinfjotli găsesc pieile din întîmplare și nu știu cum să și le scoată. De fapt, transformarea în lup — adică îmbrăcare rituală a unei piei

de lup — constituia un moment esențial în inițierea pentru *Männerbünde*. Îmbrăcînd pielea lupului, postulantul își asimila comportamentul animalului; cu alte cuvinte, el devenea un războinic ca o fiară sălbatică, irezistibil și invulnerabil. „Lup" era porecla membrilor confreriilor militare indo-europene.

Scenariul inițierilor eroice a fost urmat și în alte saga. De exemplu, în *Saga lui Grettir cel Puternic*, eroul coboară într-un gorgan care conține o comoară prețioasă și se luptă succesiv cu o fantomă, cu doisprezece *berserker* și cu un urs.[6] În *Saga lui Hrolf Kraki*, Böhdvar ucide un monstru înaripat și apoi îl inițiază pe tînărul său protejat, Höttri, dîndu-i să mănînce o bucată din inima monstrului.[7]

Din nefericire, nu putem insista aici asupra sociologiei, mitologiei și ritualurilor asociațiilor masculine germanice care au fost atît de strălucit studiate de Lily Weiser, Otto Höffler și Georges Dumézil[8] și nici asupra altor societăți ale bărbaților de tip indo-european, cum ar fi, de exemplu, *mairya* indo-iranienilor, care a constituit subiectul unor lucrări importante de Stig Wikander și Geo Widengren[9]. Să menționăm doar asemănarea, din anumite puncte de vedere, a comportamentului cetelor de războinici indo-europeni cu cel al confreriilor secrete din societățile primitive. În ambele cazuri, membrii grupului terorizează femeile și neinițiații și practică într-o oarecare măsură „un drept la jaf", obicei pe care îl recunoaștem încă, sub o formă diluată, în tradițiile populare ale Europei și Caucazului.[10] Jaful, în special furtul vitelor, asimilează membrii cetei de războinici carnivorelor. În *Wuttende Heer*-ul germanic sau în alte organizații rituale similare, lătratul cîinilor (lupilor) face parte dintr-un vacarm indescriptibil în care se amestecă tot felul de zgomote ciudate, de exemplu, de clopot, de corn etc. Aceste zgomote îndeplinesc un rol ritual important: ele pregătesc extazul frenetic al membrilor grupului.[11] Așa cum am văzut, în culturile primitive sunetul instrumentelor *bull-roarer* este considerat a fi vocea Ființelor Supranaturale; așadar, este semnul prezenței lor între inițiați. În confreriile masculine germanice și japoneze zgomotele ciudate, ca și măștile, atestează prezența Strămoșilor, întoarcerea sufletelor celor morți. Experiența fundamentală este provocată de întîlnirea inițiaților cu morții care se întorc pe pămînt îndeosebi în perioada solstițiului de

iarnă. Iarna este, de asemenea, anotimpul în care inițiații se transformă în lupi. Altfel spus, în timpul iernii membrii grupării pot să-și modifice condiția profană și să acceadă la o existență supraomenească, fie alăturîndu-se Strămoșilor, fie însușindu-și comportamentul, adică *magia*, carnivorelor.

De altminteri, metamorfozarea în carnivor nu era un prerogativ al războinicilor: ne amintim că am întîlnit-o și la membrii societăților secrete africane numite ale „Leopardului". Cît despre fenomenul de licantropie, el este atestat cam pretutindeni în lume. Mai mult decît atît, putem întîlni imitarea rituală a carnivorelor în contexte socio-religioase total diferite de confreriile războinice și chiar în asociații feminine. Nu trebuie decît să ne amintim de „orgiile" dionisiace în cursul cărora bacantele sfîșiau animalele și le devorau carnea care încă palpita. Însă este important să distingem între diversele forme de metamorfozare magică în carnivore, întrucît nu toate acestea aparțin tipului de inițiere pe care îl studiem în aceste pagini. În cazul omofagiei dionisiace, de exemplu, este vorba de o frenezie extatică în timpul căreia bacantele se străduiau să desființeze condiția umană și să împărtășească tumultul și exaltarea unei vieți animale dezlănțuite. În ciuda cruzimii și a absurdității ritului, recunoaștem totuși în furia bacantelor și o beție de natură religioasă. În timpul orgiilor, bacantele se comportau ca niște animale sălbatice. Era dovada că nebunia divină care le stăpînea desființase barierele dintre om, zeu și animal.

În cazul societăților africane ale Leoparzilor, ca și în numeroase forme de licantropie rituală, avem de-a face cu un fenomen solidar al magiei marii vînători: se încearcă imitarea carnivorului, adică a „vînătorului" prin excelență. La nomazii turco-mongoli din Asia Centrală, comportamentul carnivorului era modelul în funcție de care fusese elaborată strategia lor militară. Strămoșul mitic al unui Genghis-Han era un lup cenușiu, iar marele cuceritor dezvoltase la maximum metoda de atac a haitelor de lupi. O temă mitică analoagă poate fi descifrată și în numele sau genealogiile fabuloase ale diverselor popoare indo-europene și asiatice. Unele eponime, cum ar fi Luviens, Hirpini, Dahae, Hyrkanoi etc. voiau să spună că aceste popoare descindeau dintr-un erou Lup sau că erau capa-

bile să se comporte asemenea unor lupi. Pe scurt, că erau războinici de temut, războinici-fiare. Toate acestea aparțin mai degrabă mitologiei războiului și poate că diferitele nume ale „popoarelor-lupi" păstrează amintirea unei clase militare sau a unei bande de războinici care cuceriseră un teritoriu și îi asimilaseră pe locuitori sau care obținuseră supremația în propria lor etnie, fapt în urma căruia titlul lor de războinici-fiare devenise eponimul întregului popor.

Dar ceea ce ne interesează mai mult aici este desprinderea structurii de inițiere grație căreia tînărul devenea un războinic-fiară. Încercarea marțială prin excelență era lupta individuală dusă în așa fel încît să stîrnească în neofit „furia *bersekr*". Și asta pentru că nu era implicat numai eroismul militar. Tînărul nu parvenea la *bersekr* numai prin vitejie, forță fizică sau rezistență, ci ca urmare a unei experiențe magico-religioase care îi modifica radical modul de a fi. Luptătorul trebuia să-și transforme natura umană printr-un acces de furie agresivă și terifiantă care îl asimila carnivorelor furioase. El devenea extrem de „înfierbîntat", inundat de o forță misterioasă inumană și irezistibilă stîrnită de elanul său de luptă din străfundurile ființei sale. Vechii germani numeau această forță sacră *wut*, un cuvînt pe care Adam von Bremen l-a tradus prin *furor*; era un fel de frenezie demonică ce îl umplea de spaimă pe adversarul războinicului, paralizîndu-l în cele din urmă.[12] Termenul irlandez *ferg* (literal „furie"), cuvîntul homeric *menos*, sînt echivalente aproape perfecte ale aceleiași experiențe sacre înspăimîntătoare specifice luptelor eroice.[13] J. Vendryès[14] și Marie-Louise Sjoestedt[15] au arătat că unele nume acordate Eroului în irlandeza veche se refereau la „ardoarea, agitația și turgescența" sa. Cum scrie Marie-Louise Sjoestedt, „Eroul este furiosul, posedatul de propria sa energie tumultuoasă și arzătoare"[16].

Inițierea lui Cuchulainn

Saga inițierii tînărului erou Cuchulainn ilustrează admirabil irumperea acestei „energii tumultuoase și arzătoare". După un text vechi irlandez, *Tain Bo Cualnge*, Cuchulainn, nepotul lui

Conchobar, regele Ulster-ului, l-a auzit într-o zi pe învățătorul său, druidul Cathba, spunînd: „Băiețelul care astăzi va pune mîna pe arme va fi strălucit și renumit pentru faptele sale de vitejie... dar va avea viață scurtă și va muri devreme". Cuchulainn a sărit în picioare și, cerîndu-i unchiului său arme și un car de luptă, a pornit spre castelul celor trei fii Necht, cei mai mari dușmani ai regatului Ulster. Deși se credea că sînt invincibili, cei trei au fost doborîți și decapitați de băiat. Dar isprava aceasta l-a înfierbîntat într-atît încît o vrăjitoare l-a prevenit pe rege că, dacă nu se vor lua măsuri de precauție, băiatul va masacra toți războinicii din Ulster. Regele a hotărît să trimită un grup numeros de femei goale înaintea lui Cuchulainn. Și textul continuă: „Așadar tinerele femei își făcură apariția... și îi arătară goliciunea și rușinea lor. Dar el își ascunse chipul și se uită numai la carul său de luptă ca să nu vadă goliciunea și rușinea femeilor. Atunci el fu scos din car. Pentru a i se potoli furia se aduseră trei albii cu apă rece. Prima albie în care fu așezat se încălzi atît de tare încît aceasteia îi crăpară scîndurile și cercurile albiei se sparseră ca o coajă de nucă. În cea de-a doua albie în care fu așezat, apa începu să fiarbă cu niște bășici mari cît pumnul. În cea de-a treia albie, apa caldă fu ca aceea pe care unii oameni o suportă, iar alții nu. Atunci furia (*ferg*) băiatului se potoli... și i se dădură hainele de sărbătoare".[17]

Deși „literaturizată", saga lui Cuchulainn constituie un excelent document cu privire la inițierile militare indo-europene. Așa cum foarte bine a arătat Georges Dumézil, lupta băiatului cu cei trei fii Necht dezvăluie un vechi scenariu inițiatic indo-european: lupta cu trei adversari sau cu un monstru tricefal.[18] Dar furia (*ferg*) lui Cuchulainn în special, furia sa *bersekr* interesează studiul nostru. Dumézil[19] a comparat înfierbîntarea inițiatică a lui Cuchulainn și îmblînzirea sa ulterioară la vederea nudității feminine și cu ajutorul apei reci cu anumite momente din inițierea canibalilor Kwakiutl. Într-adevăr, așa cum am văzut, nebunia frenetică și ucigașă a tînărului inițiat Kwakiutl este „tratată" de o femeie care dansează goală în fața lui cu un cadavru pe brațe și, îndeosebi, prin scufundarea lui cu capul în apă sărată. Asemenea înfierbîntării canibalului, furia tînărului războinic care se manifestă

printr-o căldură excesivă este o experiență magico-religioasă; ea nu are nimic profan sau natural — este sindromul intrării în posesia unei sacralități.

Cu ocazia fiecărei noi bătălii, Cuchulainn trecea printr-o experiență asemănătoare. O flacără îi strălucea deasupra capului și se zăreau scîntei; i se ridica părul în cap, iar „lumina campionului" îi țîșnea din frunte. Georges Dumézil a regăsit tema „înfierbîntării" eroului în legendele osse despre Badradz, eroul principal al narților.[20] Tema supraviețuiește încă, puternic folclorizată, și în poezia populară română: Românaș, un băiat de doisprezece ani, întorcîndu-se de la frații lui după ce a măcelărit șaisprezece mii de tătari, strigă că are un cal care s-a „înfierbîntat", ochii îi sînt tulburi și se teme să nu reînceapă masacrul printre ai lui.[21]

Cînd Marcius se adresează trupelor, o flacără îi ieși din cap și îi înnebuni pe soldați (Titus Livius, XXV, 39, 16). Pentru latini, furia sau orice altă pasiune violentă era însoțită de o arsură puternică în interiorul capului. Ochii unui om pradă furiei strălucesc și i se ridică părul în cap. Aceste simptome ale lui *furor* aproape că au devenit clișee la poeții latini.[22] În aceste ultime cazuri, este vorba de o experiență mai frecventă decît cea a „înfierbîntării" eroice. Este sindromul unui exces de putere și, așa cum se întîmplă la nivelurile arhaice de cultură, orice formă a puterii este însoțită de un prestigiu magico-religios. R. B. Onians leagă aceste credințe de concepția greco-latină potrivit căreia capul conține sufletul-viață, divinitatea prezentă la fiecare ființă omenească, un fel de *genius* al său[23]; o concepție moștenită, de altminteri, dintr-o epocă mai veche, poate chiar din timpurile preistorice.

Simbolismul căldurii magice

Avem motive să credem că este vorba aici de o experiență magico-religioasă extrem de veche. Căci numeroși primitivi consideră puterea magico-religioasă „arzătoare" și o exprimă prin termeni semnificînd căldură, arsură, foarte cald. Din același motiv șamanii și vracii beau apă sărată sau foarte condimentată și mănîncă plante extrem de picante: ei se

străduiesc astfel să-și intensifice căldura interioară.[24] Faptul că această căldură magică corespunde unei experiențe reale este dovedit de marea rezistență la frig atît a șamanilor din Arctica și Siberia, cît și a asceților himalayeni. În plus, șamanii sînt considerați „stăpîni ai focului": de exemplu, ei înghit cărbuni aprinși, ating fier înroșit, calcă pe foc.[25] Experiențe și concepții similare sînt atestate și la popoare mai civilizate. Termenul sanscrit *tapas* a desemnat în cele din urmă efortul ascetic în general, dar sensul lui inițial era: căldură extremă. Încălzindu-se prin asceză, a creat Prajapati universul: l-a creat cu sudoare magică, la fel ca în anumite cosmogonii nord-americane. *Dhammapada* (387) spune că Buddha „arde" iar textele tantrice precizează că trezirea unui *kundalini* se manifestă printr-o arsură.[26] În India modernă, mahomedanii cred că omul în comunicare cu Dumnezeu devine „arzător". Oricine face minuni e considerat „fierbinte". Prin extensie, toți oamenii sau toate acțiunile care comportă o putere magico-religioasă sînt considerați arzători.[27] Această putere sacră ce produce atît căldura șamanului, cît și înfierbîntarea războinicilor poate fi transformată, diferențiată, nuanțată prin eforturi ulterioare. Cuvîntul indian *Kratu* — care, la început, semnifica „energia specifică războinicului intrepid, în special a lui Indra", apoi „forța victorioasă, forța eroică și ardoarea, curajul, plăcerea luptei" și, prin extensie, putere și măreție, în general — a ajuns să însemne în cele din urmă „forța omului pios care îl face capabil să urmeze legile nescrise ale *rta* și să dobîndească fericirea"[28]. De „furia" și căldura provocate de creșterea violentă și excesivă a puterii sacre se tem majoritatea oamenilor. Termenul *shanti*, care în sanscrită înseamnă liniște, pace a sufletului, absență a pasiunilor, ușurare a suferințelor, derivă din rădăcina *sham*, care inițial avea sensul de stingere a focului, a furiei, a febrei, pe scurt a căldurii provocate de puterile demonice[29].

Sîntem așadar în prezența unei experiențe magico-religioase fundamentale, universal atestată la nivelurile arhaice ale culturii: accesul la sacralitate se manifestă, printre altele, printr-o creștere uimitoare a căldurii. Nu putem să insistăm acum asupra acestei probleme importante și să arătăm, de

exemplu, unitatea tehnicilor și *misticilor* focului, unitate evidențiată de raporturile intime dintre fierari, șamani și războinici.[30] Să adăugăm numai că stăpînirea focului se traduce în egală măsură prin „căldura interioară" și prin insensibilitatea la temperatura cărbunilor fierbinți. Din perspectiva istoriei religiilor, aceste reușite dovedesc că a fost abolită condiția umană și că șamanul, fierarul sau războinicul participă, fiecare în planul său, la o condiție superioară. Căci această condiție superioară poate fi cea a unui zeu, a unui spirit sau a unui animal. Inițierile respective, deși urmează direcții radical diferite, se îndreaptă spre aceeași finalitate: să-l facă pe novice să-și depășească, printr-o moarte rituală, condiția umană și să-l învie la o nouă existență, transumană. Firește că în inițierile militare moartea inițiatică este mai puțin evidentă decît în inițierile șamanice pentru că încercarea principală a tînărului războinic constă tocmai în biruirea adversarului. Cu toate acestea, el nu iese victorios din această încercare decît dacă se înfierbîntă și atinge furia *bersekr* — simptome care exprimă moartea față de condiția umană. Obținerea căldurii magice demonstrează evident apartenența la o lume supraomenească.

Inițierile șamanice

Ajungem acum la inițierile șamanice. Pentru a simplifica expunerea, vom utiliza termenul șaman în accepția sa cea mai largă.[31] Vom lua, așadar, în considerație nu numai șamanismul *stricto senso*, așa cum s-a dezvoltat el îndeosebi în Asia nordică și centrală și în America de Nord, ci și diversele categorii de vraci și vrăjitori care apar în alte societăți primitive.

Există trei căi de a deveni șaman: (1) prin vocație spontană („chemare" sau „alegere"); (2) prin transmitere ereditară a profesiunii șamanice și (3) prin „hotărîrea" personală sau, mai rar, prin voința clanului. Dar oricare ar fi metoda de selecție, șamanul nu este recunoscut ca atare decît după ce a primit o dublă instruire: (1) de ordin extatic (vise, viziuni, transe) și (2) de ordin tradițional (tehnici șamanice, nume și funcții ale spiritelor, mitologia și genealogia clanului, limbaj secret).[32] Această dublă instruire, asigurată de spirite și de bătrînii

maeștri șamani, constituie inițierea. Uneori inițierea este publică și include un ritual bogat și variat: acesta este, de exemplu, cazul unor popoare siberiene. Dar absența unui astfel de ritual nu implică nicidecum absența unei inițieri; este foarte posibil ca inițierea să se producă în visele sau experiențele extatice ale candidatului.

Ne interesează în special sindromul vocației mistice a șamanului. La siberieni tînărul chemat să devină șaman atrage atenția printr-un comportament ciudat: el caută singurătatea, devine visător, îi place să hoinărească în pădure sau în locuri pustii, are viziuni și cîntă în somn.[33] Uneori această perioadă de incubare se caracterizează prin simptome destul de grave: la iakuți, tînărul are accese de furie și își pierde des cunoștința, se refugiază în pădure, se hrănește cu coajă de arbori, se aruncă în apă și în foc, se taie cu cuțite.[34] Viitorii șamani tunguși traversează, o dată cu apropierea de maturitate, o criză isterică sau isteroidă, dar uneori vocația lor se manifestă la o vîrstă fragedă: băiatul fuge în munți și rămîne acolo șapte zile sau mai mult, hrănindu-se cu animale pe care le sfîșie cu proprii dinți. Se întoarce în sat murdar, pătat de sînge, cu hainele rupte și părul răvășit și numai după ce au trecut cel puțin zece zile începe să îngaime cuvinte incoerente.[35]

Chiar și în cazul șamanismului ereditar, alegerea viitorului șaman este precedată de o schimbare de comportament. Sufletele strămoșilor șamani aleg un tînăr din familia căruia i-au aparținut; acesta devine absent și visător, se bucură de singurătate, are viziuni profetice și uneori crize în timpul cărora e inconștient. În aceste perioade membrii etniei Buriat cred că sufletul tînărului este purtat de spirite: primit în palatul zeilor, el este instruit de strămoșii-șamani în privința secretelor profesiunii, a formelor și numelor Zeilor, a cultului și numelui spiritelor. Numai după această primă inițiere sufletul se reintegrează în corp și îl poate din nou controla.[36]

Un bărbat poate de asemenea să devină șaman în urma unui accident sau a unui eveniment insolit: de exemplu, la buriați, soyoți și eschimoși, după ce a fost lovit de trăznet, a căzut dintr-un arbore foarte înalt sau a trecut cu succes o încercare

care poate corespunde unei probe inițiatice ca în cazul unui eschimos care și-a petrecut cinci zile în apă înghețată fără ca hainele să i se ude.[37]

Comportamentul ciudat al viitorilor șamani nu a scăpat atenției savanților și, de la mijlocul secolului trecut, s-a încercat de mai multe ori explicarea fenomenului de șamanism ca o maladie mentală.[38] Dar problema nu a fost bine pusă astfel. Pentru că, pe de o parte, nu este adevărat că șamanii sînt sau trebuie întotdeauna să fie nevropați; pe de altă parte, cei care au fost bolnavi *au devenit șamani tocmai pentru că au reușit să se vindece.* Foarte frecvent, în Siberia, atunci cînd vocația șamanică se manifestă ca o formă de boală sau ca un atac epileptic, inițierea este echivalentă cu vindecarea. Obținerea darului șamanizării presupune tocmai rezolvarea crizei psihice declanșate de primele simptome ale alegerii sau chemării.

Dar dacă șamanismul nu poate fi identificat pur și simplu cu un fenomen psiho-patologic, nu este mai puțin adevărat că vocația șamanică implică, adesea, o criză atît de profundă încît uneori este la limita nebuniei. Și fiindcă tînărul nu poate deveni șaman decît după ce a rezolvat criza, este limpede că aceasta joacă rolul unei *inițieri mistice.* Maladia declanșată la viitorul șaman de sentimentul angoasant că a fost ales de zei sau de spirite este tocmai prin acest fapt apreciată ca boală inițiatică. Precaritatea existențială, singurătatea și suferința pe care le presupune orice boală sînt, în acest caz special, agravate de simbolismul morții inițiatice: pentru că asumarea alegerii supranaturale se traduce prin sentimentul omului că s-a abandonat puterilor divine sau demonice și că, prin urmare, este sortit unei morți iminente. Putem acorda tuturor acestor crize psiho-patologice ale celui ales numele generic de maladie inițiatică deoarece sindromul lor urmează îndeaproape ritualul clasic al inițierii. Suferințele celui ales seamănă exact cu torturile inițierii: ca în riturile de pubertate sau ceremoniile de intrare într-o societate secretă, în care novicele este „ucis" de Ființe semidivine sau demonice, viitorul șaman își vede în vis propriul trup dezmembrat de demoni; el îi privește cum îi taie capul sau îi smulg limba. Riturile inițiatice specifice șamanismului siberian și central-asiatic comportă o ascensiune

simbolică la Cer prin intermediul unui arbore sau stîlp; bolnavul ales de zei sau spirite întreprinde în vis sau într-o serie de stări de vis cu ochii deschiși călătoria sa celestă la Arborele Lumii. Vom prezenta în curînd cîteva exemple de astfel de probe inițiatice îndurate în vis sau în timpul perioadei de aparentă inconștiență și nebunie a viitorului șaman.

Trebuie să subliniem chiar acum faptul că psihopatologia vocației șamanice nu este profană; ea nu aparține simptomatologiei obișnuite: *ea are o structură și o semnificație inițiatică*, pe scurt, reproduce un tipar (*pattern*) mistic tradițional. Criza totală a viitorului șaman, care duce uneori la dezintegrarea completă a personalității și la nebunie, poate fi considerată nu numai ca moarte inițiatică, ci și ca întoarcere simbolică la Haosul precosmogonic, la starea amorfă și indescriptibilă care precede orice cosmogonie. Dar, după cum știm, în culturile arhaice și tradiționale, o întoarcere simbolică la Haos este echivalentă cu pregătirea unei noi Creații.[39] Prin urmare, putem să interpretăm Haosul psihic al viitorului șaman ca pe un semn că omul profan „se dizolvă" și că se pregătește nașterea unei noi personalități.

Probele inițiatice ale șamanilor siberieni

Să aflăm acum ce spun înșiși șamanii siberieni despre încercările la care trebuie să se supună în timpul bolilor lor inițiatice. Ei susțin cu toții că „mor" și zac neînsuflețiți între trei și șapte zile în iurtă sau într-un loc singuratic. În tot acest timp ei nu vorbesc și nici nu mănîncă. Se pare că unii dintre ei au încetat chiar să respire și că au fost la un pas de înmormîntare. Veșmintele și paturile lor sînt muiate de sînge. Revenind la viață, ei povestesc că au fost rupți în bucăți de oameni sau de spiritele strămoșilor: oasele le-au fost curățate, carnea îndepărtată, lichidele din corp drenate și ochii smulși din orbite.[40] Unora dintre ei le-a fost friptă carnea o perioadă de timp mai lungă sau mai scurtă; alții au primit o carne nouă și sînge proaspăt. În cele din urmă ei au fost înviați dar cu un corp complet înnoit și posedînd darul șamanismului. Potrivit relatărilor unui iakut, spiritele îl poartă pe viitorul șaman în

Infern și îl închid într-o casă timp de trei ani. Acolo el este supus inițierii: spiritele îi taie capul (pe care îl pun deoparte pentru că novicele trebuie să-și privească propria dezmembrare) și îi ciopîrțesc corpul în bucăți care sînt împărțite mai tîrziu între spiritele diferitelor boli. Numai cu această condiție va obține viitorul șaman puterea tămăduirii. Oasele lui sînt apoi acoperite cu carne nouă și în unele cazuri primește și sînge nou.[41] După altă relatare iakută, „diavoli" negri taie corpul viitorului șaman și aruncă bucățile în diferite direcții ca ofrande, apoi îi înfig o lance în cap și îi taie mandibula.[42] Un șaman Samoyed i-a spus lui Lehtisalo că l-au atacat spiritele și l-au ciopîrțit, tăindu-i și mîinile. Timp de șapte zile și șapte nopți a zăcut inconștient în timp ce sufletul îi era în Cer.[43] Dintr-o autobiografie lungă și plină de întîmplări pe care un șaman Avam-Samoyed i-a încredințat-o lui A. A. Popov, vom selecta cîteva episoade semnificative. Bolnav de variceală, viitorul șaman a rămas inconștient trei zile și, părînd a fi mort, în a treia zi aproape că a fost îngropat. S-a văzut coborînd în Infern și după multe aventuri a fost dus pe o insulă în mijlocul căreia se afla un mesteacăn tînăr care ajungea la Cer. Era Arborele Stăpînului Pămîntului și Stăpînul i-a dat o ramură ca să-și facă din ea o tobă. Apoi a ajuns la un munte. Trecînd printr-o deschizătură a întîlnit un om gol mînuind foalele în fața unui foc imens pe care se afla un cazan. Omul l-a prins cu un cîrlig, i-a retezat capul, i-a tăiat trupul în bucăți și le-a pus în cazan. I-a fiert trupul acolo timp de trei ani și apoi i-a făurit un cap pe o nicovală. În cele din urmă a pescuit oasele care pluteau într-un rîu, le-a așezat la un loc și le-a acoperit cu carne. În timpul aventurilor în Lumea Cealaltă viitorul șaman a întîlnit cîteva personaje semidivine, avînd formă umană sau animală, și fiecare i-a dezvăluit doctrine sau l-a învățat secretele artei vindecării. Cînd s-a trezit în iurta sa, înconjurat de rude, era inițiat și putea deja să șamanizeze.[44]

Un șaman tunguz povestește că în timpul maladiei sale inițiatice strămoșii-șamani l-au străpuns cu săgeți pînă cînd și-a pierdut cunoștința și a căzut la pămînt; apoi i-au tăiat trupul, i-au scos oasele și le-au numărat în fața lui; dacă ar fi lipsit unul, nu ar fi putut deveni șaman.[45] Potrivit relatărilor

unui buriat, candidatul este torturat de strămoșii-șamani care îl lovesc, îi taie corpul cu un cuțit și îi gătesc carnea.[46] O femeie teleută a devenit șaman după ce a avut o viziune în care oameni necunoscuți îi tăiau trupul în bucăți și îl fierbeau într-un vas.[47] După tradițiile șamanilor altaici, spiritele strămoșilor le deschid pîntecul, carnea le-o mănîncă și sîngele li-l beau[48].

Aceste cîteva exemple sînt suficiente pentru a arăta că maladiile inițiatice urmează îndeaproape tiparul fundamental al tuturor inițierilor: (1) tortura efectuată de demoni sau spirite care joacă rolul de stăpîni ai inițierii; (2) moartea rituală, experimentată de candidatul la inițiere ca o coborîre în Infern sau o urcare la Cer; (3) învierea la un nou mod de existență, cel al „omului consacrat", adică un om care poate comunica personal cu zeii, demonii și spiritele. Diferitele tipuri de suferințe îndurate de viitorul șaman sînt văzute ca tot atîtea experiențe religioase; crizele psiho-patologice sînt explicate ca ilustrînd răpirea sufletului său de către demoni sau călătoriile sale extatice spre Cer ori Infern; durerile fizice sînt considerate ca fiind provocate de dezmembrarea corpului său. Dar, oricare ar fi natura suferințelor sale, acestea au un rol în formarea sa ca șaman numai în măsura în care el le acordă o semnificație religioasă și, ca urmare, le acceptă ca încercări indispensabile transfigurării sale mistice. Pentru că, să nu uităm, moartea inițiatică este întotdeauana urmată de o re-naștere; în termenii experienței psiho-patologice, criza este rezolvată și boala este vindecată. Integrarea de către șaman a unei noi personalități *depinde* în mare parte de vindecarea sa.

Am citat pînă în prezent exemple siberiene, dar tema dezmembrării inițiatice este mult mai răspîndită. În timpul inițierii șamanului araucan, stăpînul face asistența să creadă că schimbă ochii și limba novicelui și că trece o baghetă prin abdomenul acestuia.[49] Indienii din River Patwin cred că aspirantul la societatea Kuksu este străpuns în ombilic cu o lance și o săgeată de către Kuksu însuși; moare și este înviat de șaman.[50] La sudanezii de pe muntele Nuba prima consacrare inițiatică este numită „cap" pentru că „i se deschide capul novicelui astfel ca spiritul să poată intra"[51]. La tribul Malekula,

inițierea vraciului include printre altele dezmembrarea novicelui: conducătorul ritualului îi taie brațele, picioarele, capul și apoi le pune la loc.[52] La tribul Dyak bătrînii *manang* afirmă că ei taie capul aspirantului, îi scot creierul și îl spală, dîndu-i astfel o minte mai limpede.[53] În cele din urmă, după cum vom vedea, tăierea corpului și schimbarea viscerelor sînt rituri esențiale în unele inițieri ale vracilor australieni. Sfîrtecarea inițiatică a șamanilor și vracilor ar merita un lung studiu comparativ pentru că asemănările cu mitul și ritualul osirian, pe de o parte, și dezmembrarea rituală a acelui *meriah* hindus, pe de alta, sînt deconcertante și nu au fost explicate încă.[54]

Una din caracteristicile inițierilor șamanice, în afară de dezmembrarea candidatului, este reducerea sa la stadiul de schelet. Întîlnim acest motiv nu numai în relatările crizelor și bolilor celor aleși de spirite să devină șamani, dar și în experiențele celor care au dobîndit puteri șamanice prin eforturi proprii, după o căutare lungă și dificilă. Astfel, la eschimoșii Ammasilik, de exemplu, începătorul își petrece ore lungi în igluul său, meditînd. La un moment dat, el cade „mort" și rămîne fără viață trei zile și trei nopți; în această perioadă un urs polar enorm îl devorează aproape în întregime reducîndu-l la un schelet.[55] Numai după această experiență mistică el primește darul șamanizării. Acei *angakut* ai eschimoșilor Iglulik sînt capabili să-și golească în gînd trupurile de carne și sînge și să-și contemple îndelung propriile schelete.[56] Să mai adăugăm că vizualizarea propriei morți în mîinile demonilor și reducerea finală la starea de schelet constituie una din meditațiile favorite în budismul indo-tibetan și mongol.[57] Trebuie de asemenea să remarcăm că scheletul este foarte frecvent reprezentat pe costumul șamanilor siberieni.[58]

Sîntem în fața unei idei religioase foarte vechi, specifice culturilor vînătorilor: osul simbolizează rădăcina finală a vieții animale, forma din care apare carnea în mod continuu. Din os renasc animalele și oamenii; ei se mențin cîtva timp într-o existență carnală, apoi mor și „viața" lor se reduce la esența concentrată în scheletul din care se vor naște din nou.[59] Reduși la schelet, viitorii șamani îndură moartea mistică ce le va permite să revină la izvorul inepuizabil de viață cosmică. Ei nu se nasc

din nou, ci sînt reînsuflețiți, adică scheletul este readus la viață dîndu-i-se carne nouă.[60] Aceasta este o idee religioasă total diferită de concepția agricultorilor; ei văd Pămîntul ca pe sursa ultimă a Vieții și în consecință asimilează corpul uman seminței care trebuie să fie îngropată în sol înainte de a germina. Într-adevăr, așa cum am văzut, în ritualurile inițiatice ale multor popoare de agricultori neofiții sînt simbolic îngropați și supuși întoarcerii la stadiul de embrion în uterul Mamei Pămînt. Scenariul inițiatic al șamanilor asiatici nu implică o întoarcere la pămînt (îngroparea simbolică, înghițirea de un monstru etc.), ci anihilarea cărnii și, în consecință, reducerea vieții la esența sa ultimă și indestructibilă.

Rituri publice ale inițierilor șamanice

În general, atunci cînd neofitul zace inconștient în iurtă, familia face apel la un șaman și acesta este cel care, mai tîrziu, va juca rolul unui instructor. În alte cazuri, după dezmembrarea inițiatică, novicele pleacă în căutarea unui stăpîn pentru a învăța secretele meseriei. Învățătura este de natură inițiatică și cîteodată este primită într-o stare de extaz; altfel spus, stăpînul-șaman își instruiește discipolul la fel ca demonii și spiritele. Conform informațiilor culese de Ksenofontov de la șamanii iakuți, stăpînul ia sufletul novicelui cu sine într-o lungă călătorie inițiatică. Ei încep prin a urca un munte. De sus, stăpînul îi arată novicelui bifurcările drumului de unde alte poteci urcă spre creste: acolo sălășluiesc bolile care îi chinuie pe oameni. După aceea, stăpînul îl conduce pe discipol într-o casă. Acolo ei se îmbracă în costume șamanice și șamanizează împreună. Stăpînul îi dezvăluie cum să recunoască și să vindece bolile care atacă diversele părți ale corpului. De fiecare dată cînd numește o parte a corpului, el scuipă în gura novicelui, iar acesta e obligat să înghită saliva, pentru a cunoaște „drumul nenorocirilor Infernului". În cele din urmă, șamanul își conduce discipolul în lumea superioară, la spiritele celeste. De acum încolo șamanul dispune de un „corp consacrat" și își poate exercita meseria.[61]

Există și ceremonii publice de inițiere, îndeosebi la buriați, golzi, altaici, tunguzi și manciu. Ceremoniile buriaților sînt

dintre cele mai interesante. Ritul principal comportă o ascensiune. Se fixează în iurtă un mesteacăn puternic cu rădăcinile în vatră și cu vîrful ieșind prin horn. Mesteacănul acesta este numit *udeshi burkhan*, „paznicul ușii", pentru că îi deschide șamanului intrarea în Cer. Va rămîne definitiv în cortul acestuia pentru a sluji drept semn distinctiv al locuinței șamanului. În ziua consacrării sale, candidatul se cațără în mesteacăn pînă la vîrf (în unele tradiții, el ține o sabie într-o mînă) și, ieșind prin deschizătura pentru fum, strigă pentru a invoca ajutorul zeilor. După aceasta, stăpînul-șaman (numit „părinte șaman"), ucenicul și întreaga asistență se îndreaptă în procesiune spre un loc departe de sat, unde, în ajunul ceremoniei, un mare număr de mesteceni au fost fixați în pămînt. Procesiunea se oprește în dreptul unui anumit mesteacăn, se sacrifică un țap și candidatul, dezbrăcat pînă la brîu, este uns cu sîngele animalului pe cap, ochi și urechi, în timp ce șamanii ceilalți bat tobele. Părintele-șaman se urcă în mesteacăn și face nouă crestături în vîrful trunchiului de copac. Candidatul se cațără apoi, urmat de ceilalți șamani. În timp ce urcă, ei intră cu toții în transă ori o simulează. Potrivit unei informații a lui Potanin, candidatul trebuie să se cațere în nouă mesteceni care, asemenea celor nouă crestături executate de părintele-șaman, simbolizează cele nouă ceruri.[62]

După cum bine a observat Uno Harva, inițierea șamanului buriat amintește în mod ciudat de anumite ceremonii din misterele mitraice. De exemplu, purificarea candidatului prin sîngele unui țap seamănă cu *taurobolium*, ritul principal al misterelor lui Mithra, iar urcarea sa în mesteacăn sugerează mystiile mitraice urcînd o scară cu șapte traverse care, după Celsus, reprezentau cele șapte ceruri planetare.[63] Influențele Orientului Apropiat antic se pot observa pretutindeni în Asia Centrală și în Siberia, iar ritul inițiatic al șamanului buriat ar trebui, poate, să fie inclus între dovezile acestor influențe. Dar să adăugăm că simbolismul Arborelui Lumii și ritul escaladării inițiatice a mesteacănului precedă, în Asia Centrală și Nordică, elementele culturale venite din Mesopotamia și Iran. Dacă imaginea — atît de caracteristică Asiei Centrale și Siberiei — a șapte, nouă sau șaisprezece ceruri provine în ultimă instanță din ideea babilo-

niană a celor șapte ceruri planetare, simbolismul Arborelui Lumii ca *axis mundi* nu este specific babilonian. Acest simbolism este aproape universal și este atestat în straturi de cultură unde, în mod rațional, nu se pot bănui influențe mesopotamiene.[64]

Ceea ce trebuie să reținem din ritul inițiatic al șamanului buriat, este faptul că se crede că neofitul urcă la Cer pentru a fi consacrat. Ascensiunea la Cer prin intermediul unui arbore sau stîlp constituie un rit esențial și în întrunirile șamanilor altaici.[65] Mesteacănul sau stîlpul sînt asimilați arborelui sau stîlpului care se înalță în centrul lumii și leagă cele trei zone cosmice: pămîntul, Cerul și Infernul. Șamanul poate, și el, să ajungă în Centrul Lumii bătînd în tobă. Pentru că, așa cum ne-a arătat visul șamanului Samoyed, se presupune că toba este făcută dintr-o ramură desprinsă din Arborele Cosmic. Ascultînd sunetul tobei șamanul se înalță în extaz spre Arbore, adică spre Centrul Lumii.[66]

Toate aceste rituri șamanice, precum și alte obiceiuri și credințe pe care nu le-am relatat, sînt solidare cu o ideologie dezvoltată în jurul mitului Arborelui Cosmic. Există, pe de o parte, ideea de Arbore în calitatea sa de Centru al Lumii: el leagă cele trei zone cosmice și, cățărîndu-te pe trunchi, poți trece de la Pămînt la Cer. Acest Arbore Cosmic este, pe de o parte, o *imago mundi*: la modul simbolic el conține întreg Universul și, în primul rînd, omenirea în asamblul ei. Numeroase mituri siberiene prezintă sufletele ființelor omenești ca fiind agățate de ramurile Arborelui. Cînd vine vremea ca sufletul să se nască, Zeul îl trimite pe pămînt. Alte mituri povestesc că sufletele tuturor șamanilor sînt strînse într-un singur Arbore: cu cît ramura de care este agățat sufletul este mai înaltă, cu atît mai puternic va fi șamanul. În sfîrșit, există numeroase credințe referitoare la raporturile mistice dintre șamani și arborii lor. Fiecare șaman posedă un arbore lîngă care se refugiază, în spirit, dacă a fost învins în luptă de alți șamani. Dacă arborele este tăiat, șamanul moare.

S-ar părea că toate acestea arată că arborele șamanic își împarte prestigiul cu Arborele Cosmic; că poate fi utilizat, în consecință, de șaman ca mijloc de a accede în Centrul Lumii, adică în chiar inima realității, a vieții și a sacralității.

Cățărarea rituală a arborelui sau stîlpului joacă un rol important în riturile inițiatice și în ceremoniile religioase ale multor popoare din America de Nord și de Sud. Am putea adăuga acum că ritul cățărării în arbori este specific mai ales inițierilor șamanice. Inițierea unui *machi* araucan comportă urcarea rituală într-un copac sau într-un trunchi decorticat pînă la o platformă de unde novicele adresează o rugăciune zeului.[67] La caribi un *pujai* realizează ascensiunea extatică la Cer urcîndu-se pe o platformă suspendată de acoperișul colibei prin mai multe corzi răsucite la un loc; în timp ce acestea se desfășoară, rotesc platforma din ce în ce mai repede.[68]

Tehnici ale extazului

Exemplele pe care tocmai le-am menționat ne permit să distingem notele esențiale ale inițierilor șamanice și, în consecință, să înțelegem semnificația șamanismului pentru istoria generală a religiilor. Șamanul sau vraciul poate fi definit ca specialist în sacru, adică un individ care participă la sacru mai deplin, mai corect sau mai sincer decît ceilalți muritori. Fie că este ales de Ființele Supraomenești, fie că el însuși caută să le atragă atenția și să le obțină încrederea, șamanul este un individ care reușește să aibă experiențe mistice. În sfera șamanismului *stricto sensu*, experiența mistică se traduce prin transa șamanului, reală sau simulată. Șamanul este un extatic prin excelență. La nivelul religiilor primitive extazul semnifică zborul sufletului spre Cer, sau rătăcirile sale pe Pămînt, sau, în sfîrșit, coborîrea sa în regiunile subterane, printre morți. Șamanul întreprinde aceste călătorii extatice pentru: (1) a se întîlni față în față cu Zeul Cerului și a-i aduce o ofrandă din partea comunității; (2) a căuta sufletul unui bolnav care se presupune că ar fi părăsit trupul sau ar fi fost dus de demoni; (3) a conduce sufletul unui om mort spre noul sălaș; (4) a-și îmbogăți cunoașterea prin frecventarea unor Ființe superioare.[69]

Dar abandonarea trupului de către suflet în timpul extazului echivalează cu o moarte temporară. Șamanul este, așadar, omul capabil să moară și apoi să revină la viață de mai multe ori. Înțelegem atunci rostul numeroaselor încercări și învățături indispensabile fiecărei inițieri șamanice. Prin inițiere, șamanul

învață nu numai tehnica morții și învierii, ci și ceea ce trebuie să facă atunci cînd sufletul său părăsește trupul și, înainte de toate, cum să se orienteze în regiunile necunoscute în care pătrunde în timpul extazului. El învață să exploreze noile planuri ale existenței dezvăluite de experiențele sale extatice. El află calea spre Centrul Lumii, deschiderea din bolta cerească prin care poate să zboare spre Cerul cel mai înalt sau crăpătura din Pămînt prin care poate să coboare în Infern. El este prevenit în privința obstacolelor pe care le va întîlni în călătoriile sale și știe cum să le învingă. Pe scurt, el cunoaște atît drumul care duce la Cer, cît și pe cel care duce în Infern. Toate acestea le-a învățat în timpul instruirii sale în singurătate sau sub îndrumarea șamanilor-stăpîni.

Datorită capacității sale de a-și părăsi trupul fără a avea nimic de suferit, șamanul poate, dacă vrea, să se comporte ca un spirit: el zboară prin aer, devine invizibil, vede ce se întîmplă la distanțe mari, se înalță la Cer sau coboară în Infern, vede suflete și poate să le captureze, este incombustibil etc. Expunerea unor anumite puteri fachirice în timpul ședințelor șamanice, în special a așa-numitelor taine ale focului, urmărește să convingă asistența că șamanul a asimilat modul de a fi al spiritelor. Puterea de a se metamorfoza în animal, de a omorî de la distanță, de a prezice viitorul este, de asemenea, caracteristică spiritelor; expunîndu-le, șamanul proclamă participarea sa la condiția de spirit. Dorința de a se comporta ca un spirit semnifică în primul rînd dorința de a-și asuma o condiție supraomenească, pe scurt, de a se bucura de libertatea, puterea, cunoașterea Ființelor Supranaturale, fie ele zei sau spirite. Șamanul obține această condiție transcendentă supunîndu-se unui scenariu inițiatic mai complex și mai dramatic decît inițierile examinate în capitolele precedente.

Rezumînd, momentele importante ale inițierii șamanice sînt următoarele: (1) tortura și dezmembrarea violentă a trupului; (2) îndepărtarea cărnii pînă cînd corpul este redus la un schelet; (3) înlocuirea măruntaielor și înnoirea sîngelui; (4) o perioadă petrecută în Infern în timpul căreia viitorul șaman este instruit de sufletele șamanilor morți și de „demoni"; (5) o înălțare la Cer pentru a obține consacrarea de la Zeul Cerului. Spre deose-

bire de neofiții din celelalte inițieri, viitorul șaman suportă într-un mod mai radical experiența morții mistice. El riscă de mai multe ori să se prăbușească în „nebunie" și înfruntă acest pericol în speranța că va accede la o existență total diferită de existența profană.

Inițierile vracilor australieni

Este tulburător să constatăm că acest tipar inițiatic specific siberian și central-asiatic se regăsește aproape identic în Australia. (E vorba de tiparul luat în ansamblu și nu numai de anumite motive inițiatice universal răspîndite, cum ar fi ascensiunea la Cer, coborîrea în Infern, dezmembrarea corpului.) Paralelismul siberian-australian îl confruntă pe istoricul religiilor cu problema posibilei răspîndiri a șamanismului dintr-un centru unic. Dar înainte de a aborda această problemă dificilă, trebuie să expunem scenariul tradițional al inițierii vracilor australieni. Datorită cărții lui A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*[70], această expunere se realizează mai ușor.

Întocmai ca în cazul șamanismului american și nord-asiatic, în Australia poți ajunge vraci prin: (1) moștenirea profesiunii; (2) chemare sau alegere; (3) aspirație personală. Dar, indiferent de calea pe care o urmează, candidatul nu este recunoscut ca vraci decît după ce a fost acceptat de un anumit număr de vraci sau a fost învățat de unii dintre ei, îndeosebi după o inițiere mai mult sau mai puțin laborioasă. În majoritatea cazurilor, inițierea constă dintr-o experiență extatică în timpul căreia postulantul îndură anumite operații executate de Ființe Mitice și întreprinde ascensiuni celeste și coborîri în Infern, în lumea subterană. Ritualul inițiatic este, de asemenea, cum spune Elkin, „o reactualizare a ceea ce s-a întîmplat în trecut, în general unui erou cultural. Dacă aceasta nu este întotdeauna evidentă, în orice caz ființele supranaturale, eroii Timpului Viselor, sau eroii cerești, sau spiritele morților sînt considerați ca fiind operatorii, adică stăpînii meșteșugului"[71]. Candidatul este „omorît" de una din ființele supranaturale care execută apoi anumite operații chirurgicale pe trupul neînsuflețit: spiritul sau eroul Timpului Viselor „îi scoate « viscerele »" și „le înlocuiește cu altele noi împreună cu niște substanțe magice"[72];

îl taie „de la gît pînă în vintre"; îi scoate omoplatul și femurul și uneori și osul frontal; „introduce substanțe magice înainte de uscarea și punerea lor înapoi"[73].

Pentru a exemplifica: la triburile Warburton Ranges, postulantul pătrunde într-o peșteră, iar doi eroi totemici (pisica sălbatică și emu) îl ucid, îi deschid corpul, îi extrag organele și le înlocuiesc cu substanțe magice. Ei îi desprind de asemenea scapula și tibia și, înainte de a le pune la loc, le umplu cu aceleași substanțe magice.[74] La Arunta, candidatul se culcă în fața intrării într-o peșteră. Un spirit numit Iruntarinia îl omoară cu o lance care îl străpunge din spate prin gît și îi iese prin gură. Spiritul îl duce apoi în peșteră, îi scoate măruntaiele și îi dă altele noi.[75] Un vraci renumit al tribului Unmatjera le-a relatat lui Spencer și Gillen momentele esențiale ale inițierii sale. Într-o zi un doctor bătrîn l-a „omorît" aruncînd în el cu cristale folosindu-se de un *spearthrower*. „Bătrînul i-a scos apoi organele interne, intestinele, ficatul, inima, plămînii, totul, de fapt, și l-a lăsat să zacă toată noaptea la pămînt. Dimineața, bătrînul a venit, l-a privit și a mai introdus cîteva pietre *atnongara* (cristale mici) în corpul, brațele și picioarele lui și i-a acoperit fața cu frunze. Apoi a cîntat deasupra lui pînă cînd trupul i s-a umflat. După aceasta l-a înzestrat cu un ansamblu complet de organe interne noi, a mai pus multe pietre *atnongara* în el, l-a bătut ușor cu mîna pe cap, ceea ce a făcut ca el să se ridice în picioare, viu"[76].

Ronald și Catherine Berndt au cules informații prețioase privind formarea vraciului la triburile din deșertul occidental al Australiei de Sud. Plîns ca un mort, pentru că toți știu că va fi „tăiat în bucăți", postulantul se îndreaptă spre o groapă cu apă. Acolo doi vraci îi acoperă ochii și îl aruncă în gura Șarpelui, care îl înghite. Postulantul rămîne în pîntecele Șarpelui o perioadă nedeterminată de timp. În cele din urmă, vracii aduc doi șobolani-cangur ca ofrandă Șarpelui, iar acesta îl expluzează pe candidat aruncîndu-l la mare înălțime în aer. El cade la nord de o stîncă ascuțită și vracii pornesc în căutarea lui. Îl găsesc, dar redus la dimensiuniule unui copil foarte mic. (Se recunoaște tema inițiatică a întoarcerii la stadiul embrionar în pîntecele monstrului, corespunzînd uterului matern). Unul dintre vraci ia copilul în brațe și apoi pleacă împreună cu ceilalți, în zbor, înapoi în sat.

După această consacrare de ordin mistic — pentru că a fost efectuată de o Ființă Supranaturală — începe inițierea propriu-zisă, în care bătrînii stăpîni joacă rolul principal. Așezat într-un cerc de foc, postulantul-copilaș crește rapid și redobîndește proporțiile adultului. El declară că îl cunoaște bine pe Șarpe, că sînt chiar prieteni pentru că a stat un timp în pîntecele său. Urmează apoi o perioadă de recluziune în timpul căreia postulantul meditează și comunică cu spiritele. Într-o zi vracii îl duc în hățiș și îi ung trupul cu ocru roșu. „El este întins pe spate în fața focului și este considerat mort. Șeful vracilor îi rupe gîtul și încheieturile mîinilor și îi dizlocă articulațiile cotului, coapselor, genunchilor și gleznelor." Ceilalți vraci îi umplu corpul cu cochilii; de asemenea, îi pun cochilii în urechi și în maxilare ca să poată să audă și să înțeleagă spiritele, păsările și străinii. Stomacul îi este umplut cu cochilii pentru a avea „o viață înnoită și a deveni invulnerabil la toate felurile de arme". Apoi candidatul este „cîntat" de vraci și înviat. Toți se întorc în tabără unde noul doctor este testat: vracii aruncă în el cu lăncile, dar, datorită cochiliilor de care este plin, nu este rănit.[77]

Acest exemplu reprezintă o inițiere extrem de elaborată. Se pot distinge două teme inițiatice principale, dintre care numai cea de-a doua este specifică inițierii vracilor: (1) înghițirea de către un monstru și (2) dezmembrarea corpului. Este vorba, în realitate, de două inițieri, prima efectuată de o ființă supranaturală iar a doua de doctori. Dar, deși suportă *regressus ad uterum*, postulantul nu moare în pîntecele Șarpelui, pentru că este în stare să-și amintească șederea lui acolo. Adevărata omorîre inițiatică este opera vracilor bătrîni și, într-un anume fel, este rezervată vracilor: dezmembrarea trupului, schimbarea organelor, introducerea substanțelor magice.

Operațiile inițiatice propriu-zise comportă întotdeauna înnoirea organelor și a viscerelor, curățarea oaselor și inserția substanțelor magice — cristale de cuarț, scoici sidefii sau „șerpi-spirite". Cuarțul este legat de „lumea celestă și curcubeu"; scoica sidefie este, în mod similar, legată de „Șarpele curcubeu", adică, în fond, tot de Cer.[78] Simbolismul Cerului se înrudește cu ascensiunile extatice celeste pentru că în numeroase regiuni se crede că postulantul vizitează Cerul fie prin propriile puteri (de exemplu, cățărîndu-se pe o

frînghie), fie purtat de un șarpe. În cer el stă de vorbă cu Ființele Supranaturale și Eroii mitici. Alte inițieri implică o coborîre pe tărîmul celor morți: de exemplu, viitorul vraci adoarme lîngă cimitir sau pătrunde într-o peșteră, sau este transportat sub pămînt sau pe fundul unui lac.[79] La unele triburi inițierea include, de asemenea, „coacerea" novicelui pe sau la foc.[80] În final, candidatul este înviat de aceleași Ființe Supranaturale care l-au ucis și este „un om cu Putere"[81]. În timpul inițierii și după aceasta, el întîlnește spirite, Eroi din Timpurile mitice și suflete ale morților — și, într-un anume sens, acestea toate îl instruiesc în privința secretelor profesiunii de vraci. Evident, instruirea propriu-zisă se încheie sub îndrumarea stăpînilor bătrîni.

Pe scurt, candidatul devine vraci printr-un ritual al morții inițiatice urmat de o înviere la o condiție nouă, supraomenească. Dar moartea inițiatică a vraciului australian, ca și cea a șamanului siberian, are două caracteristici exclusive: (1) o serie de operații executate pe corpul candidatului (deschiderea abdomenului, înnoirea organelor, spălarea și uscarea oaselor, introducerea substanțelor magice); (2) o ascensiune la Cer, uneori urmată de alte călătorii extatice în Lumea Cealaltă. Revelațiile legate de tehnicile secrete ale vracilor se obțin în transă, în vis sau în stare de veghe, înainte, în timpul sau după ritualul inițiatic propriu-zis.

Influențe asiatice în Australia

Elkin compară scenariul inițiatic al vraciului australian cu un ritual de mumificare atestat în Australia de est, care pare a proveni din insulele strîmtorii Torres, unde se practica pînă nu demult un anumit tip de mumificare.[82] Influențele melaneziene asupra culturii australiene sînt incontestabile. Dar Elkin este înclinat să creadă că aceste influențe melaneziene au adus idei și tehnici care au aparținut inițial altor culturi, superioare. El nu insistă asupra originii finale egiptene a ritualului mumificării, dar compară, pe drept cuvînt, puterile parapsihologice ale vracilor australieni cu isprăvile yoginilor indieni și tibetani. Într-adevăr, mersul pe flăcări, folosirea frînghiei magice, puterea de a dispărea și de a apărea,

„călătoria rapidă" și altele sînt la fel de răspîndite la vracii australieni ca la yogini și fachiri. „Este posibil", scrie Elkin, „să existe o legătură istorică între yoga și practicile oculte din India și Tibet și practicile și puterile psihice ale vracilor australieni. Hinduismul s-a răspîndit în Indiile de est. Yoga este practicată în Bali și anumite acțiuni ale șamanilor australieni sînt comparabile cu cele ale omologilor papuași"[83].

Dacă cele sugerate de Elkin s-ar dovedi bine întemeiate, am avea în Australia o situație comparabilă cu cea pe care am observat-o deja în Asia Centrală și Siberia: așa cum șamanismul central și nord-asiatic pare a fi profund afectat de elemente ale culturii din Mesopotamia, Iran, India și China, tot așa ansamblul riturilor, credințelor și tehnicilor oculte ale vracilor australieni poate să fi luat forma prezentă în principal sub influență indiană. Dar aceasta nu înseamnă că cele două forme de șamanism — australian și nord-asiatic — trebuie să fie considerate ca rezultat al influențelor primite de la religiile superioare. Astfel de influențe au modificat cu siguranță ideologiile mistice și tehnicile șamanismului, dar nu le-au *creat*.

Întîlnim ritualuri șamanice similare și — fapt și mai semnificativ — realizări parapsihologice comparabile cu cele ale fachirilor indo-tibetani sau ale „doctorilor" australieni în regiuni unde este greu să presupunem existența unor influențe indiene, de exemplu, în cele două Americi. Pretutindeni însușirea puterilor paranormale apare ca rezultat al antrenamentului vracilor și mai cu seamă al experiențelor lor de moarte și înviere mistică, al comunicării lor cu zeii, demonii și sufletele morților, al tehnicilor de demonizare și de transă — simulată sau reală. Tocmai în acest mediu, al magicienilor și extaticilor care se străduiesc — cîteodată prin mijloace aberante — să-și modifice radical comportamentul firesc, este posibilă întărirea credinței în puterile paranormale. Or, asemenea medii ale magicienilor și extaticilor sînt deja atestate în stadiile de cultură cele mai vechi. Eventualele influențe indiene din Australia, ca și influențele sigure ale lamaismului în Siberia, nu au făcut decît să confirme, să precizeze și să întregească tradițiile locale ale unei magii imemoriale.

Problema originii și răspîndirii șamanismului este, desigur, extrem de complicată și nu ne vom ocupa de ea acum. Dar

trebuie să menționăm cel puțin cîteva dintre cele mai importante aspecte. În primul rînd, tehnicile și ideologiile specific șamanice — de exemplu, ascensiunea la Cer prin intermediul unui arbore sau „zborul magic" — sînt atestate aproape pretutindeni în lume și pare dificil să le explicăm prin influențele mesopotamiene sau indiene. La fel de răspîndite sînt credințele referitoare la o *axis mundi* situată în centrul universului, punct prin care este posibilă comunicarea între cele trei zone cosmice. Apoi, trebuie să reținem că trăsătura caracteristică fundamentală a șamanismului este extazul, interpretat ca abandonare a trupului de suflet. Dar încă nu s-a arătat că experiența extatică este creația unei anume civilizații istorice sau a unui anumit ciclu cultural. După toate probabilitățile, experiența extatică sub multiplele ei aspecte coexistă cu condiția umană în sensul că este o parte integrantă a ceea ce se numește dobîndirea de către om a conștiinței modului său specific de existență în lume. Șamanismul nu este numai o tehnică a extazului; teologia și filozofia lui depind în cele din urmă de *valoarea spirituală* care este acordată extazului.

Ce semnifică toate aceste mituri și rituri șamanice ale ascensiunii la Cer și „zborului magic", sau ale puterii de a deveni invizibil și invulnerabil la foc? Toate exprimă o ruptură față de universul vieții cotidiene. Intenționalitatea dublă a acestei rupturi este evidentă: *transcendența* și *libertatea* obținute, de exemplu, prin înălțarea, zborul, invizibilitatea, incombustibilitatea corpului. Este inutil să adăugăm că termenii transcendență și libertate nu sînt atestați la nivelurile arhaice ale culturii. Dar experiența există și aceasta prezintă importanță. Dorința de libertate absolută, adică dorința de a rupe legăturile care îl țintuiesc la pămînt și de a se elibera de limitele propriei este una din nostalgiile esențiale ale Omului. Și ruptura de nivel care se produce prin zbor sau ascensiune semnifică, la fel, un act de transcendență. Zborul dovedește că a fost depășită condiția umană printr-o înălțare dincolo de ea, că a fost transformată printr-un exces de spiritualitate. Într-adevăr, toate miturile, riturile și legendele pe care le-am examinat pot fi tălmăcite ca nostalgia de a vedea corpul omenesc comportîndu-se ca un spirit, de a preface modalitatea trupească a omului într-una a spiritului.[84]

Istoria religiilor arată că o astfel de dorință de a se comporta ca un spirit este un fenomen universal, nefiind legată de nici un moment anume din istoria omenirii. În religiile arhaice șamanul și vraciul joacă rolul misticilor din religiile evoluate; ei constituie un model exemplar pentru restul comunității tocmai pentru că *au realizat* transcendența și libertatea și prin aceasta au devenit aidoma spiritelor sau Ființelor Supranaturale. Și există motive pentru a crede că dorința de a semăna cu Ființele Supranaturale l-a chinuit pe om de la începutul istoriei sale.

Fenomenul general al șamanismului depășește sfera studiului nostru și a trebuit să ne mulțumim cu prezentarea cîtorva aspecte ale acestui extrem de complex fenomen religios și anume, ideologia și ritualurile inițiatice. Am observat din nou importanța temei morții și renașterii mistice. Dar am relevat și prezența anumitor note care aparțin în exclusivitate inițierilor șamanice: dezmembrarea trupului, reducerea la schelet, înnoirea organelor interne, marea importanță acordată ascensiunilor mistice și coborîrilor în lumea subterană, în sfîrșit, rolul eminent al memoriei. Șamanii și vracii sînt oameni care își amintesc experiențele extatice. Unii șamani pretind chiar că pot să-și amintească existențele anterioare.[85] Constatăm, așadar, o aprofundare a experienței morții inițiatice și, în același timp, o întărire a memoriei, precum și, în general, a tuturor facultăților psiho-mentale. Șamanul se singularizează prin faptul că a reușit să integreze în conștiință un număr considerabil de experiențe, care pentru lumea profană sînt rezervate viselor, nebuniei sau stărilor *post-mortem*. Șamanii și misticii societăților primitive sînt considerați, în mod îndreptățit, ființe superioare; puterile lor magico-religioase se traduc prin extinderea capacităților lor mentale. De aceea șamanul devine modelul exemplar pentru toți cei care doresc să dobîndească puteri. Șamanul este omul care *știe* și care *își amintește*, adică cel care înțelege misterele vieții și morții; pe scurt, cel care împărtășește condiția spiritului. El nu este numai un extatic, ci și un contemplativ, un gînditor. În civilizațiile ulterioare, „filozoful" va fi recrutat dintre aceste ființe pasionate de misterele existenței și înclinate, prin vocație, spre cunoașterea vieții interioare.

CAPITOLUL VI

TEME INIȚIATICE ÎN MARILE RELIGII

Ceea ce ne-am propus să realizăm în acest ultim capitol poate părea rezultatul unei hotărîri pripite, ca să nu spunem chiar temerare. Nu pentru că anumite scenarii inițiatice tradiționale nu ar mai fi vizibile în religiile evoluate, ci pentru că studierea lor ar necesita o tratare mai minuțioasă decît este posibil într-un singur capitol. Religiile la care ne vom referi sînt infinit mai complexe decît religiile primitive. În plus, cu excepția celor din India, ele nu mai sînt religii vii și nu putem fi siguri întotdeauna că înțelegem corect puținele documente care ne-au rămas. Cititorului nu trebuie să-i mai amintim că inițierea este înainte de toate și mai ales un rit secret. Dacă știm cîte ceva despre inițierile din societățile primitive, este deoarece cîțiva albi au izbutit să fie inițiați și cîțiva indigeni ne-au oferit informații. Cu toate acestea, sîntem departe de cunoașterea dimensiunilor profunde ale inițierilor primitive.

Ce putem spune cu siguranță despre riturile din Eleusis sau despre misterele greco-orientale? Referitor la ceremoniile secrete, nu avem practic nici o mărturie directă. În general, informația noastră privind inițierile Antichității este fragmentară și indirectă; ea este de-a dreptul tendențioasă cînd ne este transmisă de autorii creștini. Dacă, totuși, s-a putut vorbi despre inițierile Antichității, este tocmai pentru că s-a crezut că pot fi reconstituite unele scenarii inițiatice — în ultimă instanță, pentru că se cunoștea deja fenomenul inițierii, fie așa cum mai poate fi încă observat în lumea asiatică și primitivă, fie așa cum a fost înțeles în anumite peioade din istoria creștinismului. Din punct de vedere metodologic, reconstituirea unui scenariu inițiatic pe baza cîtorva documente fragmentare și cu ajutorul comparațiilor ingenioase este un demers perfect valabil. Dar dacă putem spera

să reconstituim tiparul inițiatic al misterelor greco-orientale, este imprudent să conchidem că am descifrat astfel și *experiențele religioase* ale inițiaților. Se poate discuta la nesfîrșit în privința conținutului unor astfel de experiențe religioase – dacă este încă accesibil savanților din epoca modernă nevoiți să se limiteze, după cum am văzut, la o documentație lamentabil de săracă. Dar, indiferent care ar fi poziția adoptată în această controversă metodologică, toată lumea e de acord că nu se va ajunge la rezultate valide decît cu prețul unui efort îndelungat și minuțios de exegeză. Nu putem să îl întreprindem aici. Așa încît, vom fi nevoiți să ne mulțumim cu aproximări.

India

Vom începe cu India pentru că acolo a fost conservat un număr considerabil de forme religioase arhaice alături de idei și credințe mai recente. Am avut deja prilejul să examinăm *upanayama*, ritul de pubertate obligatoriu pentru cele trei caste superioare și prin care novicele se naște ca *brahman*, devenind astfel *dvija*, „de două ori născut". Am examinat, de asemenea, *dikṣā*, ritualul inițiatic care trebuie să fie efectuat de oricine urmează să facă sacrificiul *soma* și care constă în esență în transformarea simbolică în embrion. În sfîrșit, am trecut în revistă un alt rit inițiatic, al întoarcerii la origini, *hiranyagarbha*, care comportă nașterea mistică a postulantului din Mama Pămînt. Atît *dikṣā*, cît și *hiranyagarbha* sînt inițieri care deschid postulantului accesul la zonele cele mai profunde ale sacralității. Dar India cunoaște numeroase alte inițieri de același tip care urmăresc o participare mai plenară la sacru sau o schimbare radicală a regimului existențial al candidatului. Îndeosebi această categorie de inițieri ne interesează, inițieri care realizează trecerea de la profan la starea transcendentă. Din punct de vedere morfologic, putem considera aceste inițieri drept contraponderea indiană a inițierilor în societățile secrete ale lumii primitive și, în special, a inițierilor șamanice. Desigur, aceasta nu înseamnă că ele ar avea un conținut analog, ci doar că avem de-a face cu inițieri extrem de specializate la care se supune un număr relativ mic de indivizi în speranța modificării modului lor de a fi.

Uneori scenariul unei inițieri arhaice se păstrează aproape integral, deși experiența morții inițiatice capătă valori noi. Tantrismul indo-tibetan ne oferă cele mai lămuritoare exemple de continuitate și, în același timp, de revalorizare a unui scenariu arhaic. Tantrismul este cu precădere expresia unei spiritualități autohtone, reacția unor straturi populare ne-hinduizate suficient. De aceea, utilizează, desigur, categorii religioase pre-ariene. Astfel, de exemplu, găsim motivele caracteristice inițierilor șamanice în miturile, riturile și folclorul așa-numitelor *siddha* tantrice, în special referitoare la Matsyendranath și Gorakhnath, personaje care au stîrnit în mod deosebit imaginația populară. Potrivit unor legende, Gorakhnath i-a inițiat pe cei doi fii ai lui Matsyendranath astfel: i-a ucis, le-a spălat măruntaiele „asemenea spălătoreselor", le-a atîrnat pieile de ramurile unui arbore și apoi i-a înviat.[1] Acest scenariu amintește în mod ciudat motivele specifice inițierilor șamanilor siberieni și vracilor australieni. Și regina Mayanamati, de asemenea inițiată de Gorakhnath, se comporta ca un șaman: era incombustibilă, plutea pe apă, putea să traverseze un pod făcut dintr-un fir de păr, pășea pe lama unui brici, cobora în Infern, se lupta cu Zeul Morții și recupera sufletul soțului ei.[2]

Toate acestea sînt motive folclorice a căror pereche apropiată se întîlnește în literatura orală a șamanilor siberieni și central-asiatici.[3] Dar motive analoage există și în riturile tantrice. Să dăm un singur exemplu: în ritul indo-tibetan numit *tchoed (gtchöd)*, novicele își oferă propria carne spre devorare demonilor. Prin forța meditației sale, el invocă o zeiță cu o sabie în mînă, care îl decapitează și îi taie corpul în bucăți; apoi vede cum demoni și fiare sălbatice se aruncă asupra bucăților de carne și le devorează. În altă meditație tantrică novicele își imaginează că este despuiat de carne pînă cînd se vede asemenea unui „schelet uriaș, alb, strălucitor".[4] Am mai întîlnit această temă inițiatică în șamanismul siberian și eschimos. Dar în cazul ritualului indo-tibetan *tchoed* ne aflăm în fața unei noi valorizări a temei tradiționale a dezmembrării și reducerii la schelet — novicele se supune unei încercări stimulîndu-și imaginația să invoce o viziune terifiantă pe care,

cu toate acestea, o stăpînește cu puterea gîndului său. El știe că în fața lui se află creația propriei minți, că zeița și demonii sînt la fel de ireali ca și corpul său și, în fond, întregul cosmos. Pentru că novicele este un budist Mahayana; el știe că lumea este „vidă", cu alte cuvinte ontologic ireală.

Această meditație inițiatică este în același timp o experiență *post-mortem*, așadar o „coborîre în Infern" — dar prin ea novicele realizează vanitatea oricărei experiențe postume astfel încît nu va mai simți teamă în momentul morții și va evita o nouă naștere pe pămînt. Experiența tradițională a dezmembrării trupești — declanșată, în lumea șamanică, de rituri potrivite, de maladii inițiatice sau de vise și viziuni — nu mai este interpretată ca moarte mistică, indispensabilă învierii într-un nou mod de existență; acum ea servește ca instrument de cunoaștere prin intermediul căruia novicele înțelege ce înseamnă „vidul universal" și astfel se apropie de eliberarea finală. Un alt rit tantric a cărui structură inițiatică s-a păstrat evident este pătrunderea ceremonială într-un *mandala*. Omolog al acelui *bora* australian și, în general, al oricărui alt „spațiu sacru", *mandala* este în același timp o *imago mundi* și un panteon. Pătrunzînd în *mandala*, novicele se apropie întrucîtva de „Centrul Lumii": chiar în inima acestui *mandala* el are posibilitatea de a opera ruptura dintre niveluri și de a accede la un mod de a fi transcendental.[5] Inițierea are loc sub îndrumarea unui stăpîn care, printr-un rit special, face să se pogoare asupra discipolului puterea înțelegerii și a cunoașterii. El îi ordonă să păstreze secretul cu strictețe. „Din moment ce cunoașterea supremă se va ivi în tine, nu spune nimic celor care nu au văzut marele cerc al divinităților (adică *mandala*), altminteri legătura (mistică) se va rupe." Iar apoi stăpînul adaugă: „Aceasta este legătura ta cu Vajra (adică doctrina tantrică). Dacă vorbești cu cineva, indiferent cine ar fi, craniul tău se va face țăndări".[6]

Dar pentru a înțelege procesul revalorizării unei teme inițiatice tradiționale cel mai bine este să considerăm tehnicile variate care, în ansamblul lor, constituie yoga. Aspectul exterior al practicii yoga sugerează comportamentul novicelui în timpul instruirii sale inițiatice, pentru că yoginul abandonează

compania oamenilor, se retrage în singurătate, se supune unui curs de practici ascetice care sînt extrem de severe uneori și urmează învățătura orală a unui stăpîn, o învățătură prin excelență secretă, comunicată „din gură-n gură", cum spune textul hindus. Pe lîngă toate acestea, ansamblul practicilor yoga reproduce un tipar inițiatic. Ca orice altă inițiere, yoga se încheie printr-o modificare radicală a statutului existențial al celui care se supune regulilor ei. Datorită ei ascetul abolește condiția umană (în termeni indieni, viața neiluminată, existența sortită suferinței) și cîștigă un mod necondiționat de existență — ceea ce indienii numesc eliberare, libertate, *mokṣa, mukti, nirvāna*. Dar a anihila condiția umană profană pentru a dobîndi libertatea absolută înseamnă a muri în acest mod condiționat de existență și a re-naște în altul, un mod transcendent, necondiționat.

Simbolismul morții inițiatice se distinge clar în diversele tehnici yoga psiho-fiziologice specifice. Dacă privim un yogin practicînd yoga avem impresia că el se străduiește să facă exact contrariul a ceea ce se face „în lume", adică a ceea ce fac oamenii *ca oameni*, prizonieri ai propriei ignorante. Observăm că, în loc să se miște continuu, yoginul se imobilizează într-o poziție absolut statică, o poziție numită *āsana* care îl face să semene cu o piatră sau cu o plantă. Respirației agitate și neritmice a omului care trăiește în lume el îi opune *prāṇāyāma*, reducerea ritmică a tempoului respirației, și vizează realizarea suspendării complete a respirației. Fluxului haotic al vieții psiho-mentale îi răspunde prin fixarea gîndului într-un singur punct (*ekāgrāta*). Pe scurt, el face opusul a ceea ce viața îl obligă pe om să facă — și face asta pentru a se elibera de condiționările multiple care constituie întreaga existență profană și pentru a-și deschide calea spre un plan necondiționat, un plan de libertate absolută. Dar el nu poate să acceadă la o astfel de situație, comparabilă cu cea a zeilor, decît murind față de viața neiluminată, în existența profană.

În cazul yoga, ne aflăm în prezența unui complex de credințe, idei și tehnici ascetice și contemplative care vizează transformarea și, deci, abolirea condiției umane. Dar este important să observăm că acest itinerar ascetic lung și dificil

urmează liniile binecunoscute ale unui scenariu inițiatic; în ultimă instanță, practica yoga „ucide" omul normal (adică metafizic „ignorant"), pradă iluziilor, și generează un om nou, de-condiționat și liber. Desigur, țelul final din yoga nu poate fi pus în corespondență cu ceea ce urmăresc diferitele inițieri șamanice sau inițierile în confreriile secrete pe care le-am examinat în ultimele două capitole. Pentru că, dacă există yogini a căror țintă este *unio mystica* cu zeitatea, adevăratul yogin se luptă îndeosebi să obțină autonomia spirituală pefectă. Dar ceea ce prezintă importanță pentru cercetarea noastră este faptul că toate aceste scopuri divergente urmărite de mistici sau vrăjitori, șamani sau yogini cer eforturi ascetice și exerciții spirituale care lasă să se vadă, prin însăși structura lor, tiparul clasic al inițierii: transmutarea neofitului prin intermediul morții mistice.

Acest lucru devine și mai evident dacă examinăm anumite meditații yogine. Tocmai am constatat în ce sens a fost revalorizat simbolismul morții mistice de ritualul tantric *tchoed*. Cunoașterea stărilor *post-mortem* poate fi de asemenea obținută printr-un exercițiu descris în *Shiva-samhita*: o anumită meditație permite yoginului să anticipeze procesul reabsorbției care se produce după moarte. Și, cum *sādhana* yogică comportă și un context cosmic, aceeași meditație dezvăluie în același timp procesul prin care cosmosul este periodic reabsorbit.[7]

O altă temă inițiatică tradițională preluată și revalorizată de yoga și budism este cea a „noului corp" în care re-naște inițiatul. Buddha însuși spune că a arătat discipolilor săi metodele prin care se constituie, pornind de la corpul carnal, un alt corp format din „substanță intelectuală" (*rūpim manomayam*).[8] Și hathayogii, tantricii și alchimiștii se străduiesc să obțină, prin tehnicile lor, un „corp divin" (*divya deha*), care este absolut spiritual (*cinmaya*), sau să schimbe corpul natural, brut, „necopt" (*apakva*) într-un corp perfect, „copt" (*pakva*).[9] La călugării budiști primirea în ordin comportă anumite ritualuri care încă își păstrează structura inițiatică.[10] De altfel, clișeele inițiatice abundă în miturile și legendele budiste. Printre încercările prin care trebuie să treacă Ananda în fața Consiliului de la Rajagriha, pentru a fi primit în *samgha*, se numără și trecerea prin gaura cheii[11], probă binecunoscută de tip

symplegade. Pe de altă parte, legendele lui Buddha și ale altor sfinți și înțelepți, atît budiști cît și hinduiști, reiau necontenit vechile teme inițiatice a „căldurii interioare" și a flăcărilor care țîșnesc din capul celui ce a izbutit transcenderea condiției umane.[12] Cînd Ananda atinge *nirvāna*, el este cuprins de flăcări iar corpul său este mistuit în întregime.[13]

Pe scurt, regăsim în India, deși încărcate cu alte valori, aceleași imagini primordiale pe care le-am întîlnit în inițierile tradiționale: dezmembrarea corpului, moartea și resurecția, nașterea și noua naștere, dobîndirea unui corp nou, supranatural. Deși urmăresc scopuri diferite, înțeleptul indian, vrăjitorul sau misticul speră cu toții să le realizeze prin tehnici corporale sau psiho-mentale a căror țintă este abolirea condiției umane. Mai mult decît atît, procesul eliberării sau divinizării omului poate fi întotdeauna pus în corespondență cu momentele esențiale ale unei inițieri și nu este niciodată mai clar exprimat decît în imageria și terminologia tradițională ale inițierilor.

Urme ale riturilor de pubertate în Grecia antică

Dacă ne întoarcem acum la religiile mediteraneene întîlnim din nou cele trei mari categorii de inițiere: riturile de pubertate, confreriile secrete și inițierile mistice. Dar nu le întîlnim pe toate trei în aceeași perioadă istorică. Cînd Grecia și Roma își fac intrarea în istorie riturile lor de pubertate par să-și fi pierdut aura religioasă pe care, judecînd după mituri și legende, au avut-o în perioada proto-istorică. Pentru a ne limita la Grecia: în perioada istorică, riturile de pubertate apar în forma atenuată a unei educații civice care includea, printre altele, o introducere nedramatică a băieților în viața religioasă a orașului. Totuși, personajele și scenariile mitologice care regizează acest ansamblu de ceremonii civice păstrează încă amintirea unei stări de lucruri mai arhaice, nelipsită de asemănarea cu atmosfera în care se desfășoară riturile de pubertate ale popoarelor primitive. Astfel, de exemplu, s-a arătat că figura legendară a lui Theseus și riturile legate de numele său se pot explica mai ușor dacă le considerăm dependente de un scenariu inițiatic. Multe episoade din saga lui

Theseus sînt de fapt încercări inițiatice — de exemplu, intrarea sa rituală în mare[14] (o încercare echivalentă cu o călătorie în lumea de dincolo), tocmai la palatul submarin al nereidelor (ele însele, chiar tipul de zîne care îi protejează pe tineri); sau pătrunderea sa în labirint și lupta cu monstrul, o temă tipică inițierilor eroice; sau, în sfîrșit, răpirea Ariadnei, una din numeroasele epifanii ale Afroditei, ceea ce înseamnă că Theseus își încheie inițierea cu o hierogamie. După părerea lui H. Jeanmaire, ceremoniile care alcătuiesc *Theseia* provin din ritualuri arhaice care într-o epocă anterioară marcau întoarcerea adolescenților în oraș la sfîrșitul perioadei lor inițiatice în hățiș.[15]

De asemenea, a putut fi demonstrată supraviețuirea unui scenariu antic de pubertate în celebra disciplină spartană a lui Licurg care, printre altele, comporta călirea trupului și *krypteia* (arta ascunderii). Acest obicei semăna sub toate aspectele cu încercările inițiatice arhaice. Adolescentul era trimis în munți, gol, și trebuia să trăiască un an întreg din ceea ce putea să fure, avînd grijă să nu fie văzut de nimeni; novicele care se lăsa văzut era pedepsit.[16] Cu alte cuvinte, tînărul lacedemonian ducea o existență de lup tot anul. În plus, există asemănări între *krypteia* și licantropie. Metamorfoza în lup sau adoptarea ritualică a comportamentului unui lup sînt caracteristici tipice inițierilor șamanice și războinice. Ne aflăm în prezența credințelor și riturilor arhaice care au supraviețuit multă vreme atît în nordul, cît și în sudul Europei.

Lista figurilor și scenariilor inițiatice care au supraviețuit în miturile și legendele grecești poate, desigur, continua. Încă putem descifra în figura Curelților[17] mitici funcția lor de stăpîni ai inițierii: ei îi instruiesc pe adolescenți în hățiș, învățîndu-i tehnnici arhaice ale vînătorii și culesului fructelor, ale dansului și muzicii. Tot așa, anumite momente din povestea lui Ahile pot fi interpretate ca încercări inițiatice: el a fost crescut de centauri, adică a fost inițiat în hățiș de stăpîni deghizați în animale sau manifestîndu-se în ipostaze animale; a trecut prin foc și apă, încercări inițiatice clasice, și chiar a trăit o vreme între fete, îmbrăcat ca o fată, un obicei caracteristic anumitor inițieri primitive de pubertate.

Au putut fi distinse cîteva trăsături inițiatice în miturile și legendele lui Hefaistos. Zeul este azvîrlit din cer și rămîne în mare, timp de nouă ani; el are tendoanele tăiate sau laba piciorului strîmbă, mutilări specifice inițierilor magicienilor și fierarilor; în sfîrșit, își „deprinde meșteșugul în atelierul subteran al lui Cedalion sau în grota lui Eurynome (Moartea) care îl primește la sînul ei (*Iliada*, XVIII, 398), fapt ce implică adopțiunea și schimbarea personalității"[18].

Nu știm aproape nimic despre inițierile fetelor în Grecia antică. Cu toate acestea, H. Jeanmaire a arătat că se poate descifra în Tesmoforii un scenariu inițiatic feminin.[19] Pînă și gruparea tinerelor fete în jurul lui Sapho mai păstra ceva din semnificația vechilor rituri de pubertate. Novicele rămîneau sub îndrumarea lui Sapho — sau a unei monitoare rivale — pînă cînd se măritau; ele se inițiau în activități specifice femeilor (țesut etc.) și învățau „bunele maniere"; această instruire avea un model mitic.[20] Homosexualitatea lesbiană era replica devotamentului „doric" cultivat în efebii. Raporturile homosexuale dintre instructor și novice sînt atestate și la multe societăți primitive.

Eleusis și misterele elenistice

Am putea arăta că temele antice din inițierile de pubertate au supraviețuit în același fel în Iran sau în Roma.[21] Dar a sosit momentul să trecem la inițierile care erau încă vii în timpuri istorice pentru a vedea în ce fel și în ce măsură poate fi revalorizat un scenariu antic într-o societate foarte evoluată. Misterele eleusine, riturile dionisiace, orfismul constituie fenomene extrem de complexe a căror importanță în istoria culturală și religioasă a Greciei este considerabilă. [22] Ne vom ocupa în cele ce urmează numai de riturile lor inițiatice. Cum am mai spus, tocmai în privința acestui subiect sîntem cel mai puțin informați. Cu toate acestea, putem să le reconstituim scenariile. Misterele eleusine[23], asemenea ceremoniilor dionisiace, au fost întemeiate pe un mit divin; prin urmare, desfășurarea riturilor reactualiza evenimentul primordial povestit de mit, iar participanții la rituri erau progresiv

introduși în prezența divină. Un exemplu: în seara sosirii lor la Eleusis mystii își întrerupeau dansurile și petrecerile la vestea răpirii Persefonei. Cu torțe în mîini, plîngînd și tînguindu-se, ei umblau de colo-colo în căutarea ei. Deodată, un herald anunța că Helios a dezvăluit unde se află tînăra zeiță; și din nou era veselie, muzică și dans. Mitul lui Demeter și Persefona (Kore) redevenea contemporan; răpirea Korei, tînguirile Demetrei au loc *hic et nunc*, iar grație apropierii zeițelor și, în cele din urmă, *prezenței* lor, inițiații (mystii) vor trăi experiența de neuitat a inițierii.

Pentru că, așa cum remarca Aristotel (*Frag.* 15), *mystes* nu învăța nimic nou; el cunoștea deja mitul și nu era învățat de fapt nici o doctrină secretă, dar *făcea* gesturi rituale și *vedea* obiecte sacre. Inițierea propriu-zisă se producea la locul inițierii (*telesterion*) la Eleusis. Ea începea cu purificări. Apoi, avînd capul acoperit cu o țesătură, *mystes* era dus în *telesterion* și așezat pe un scaun pe care era întinsă o piele de animal. Despre tot ce se petrecea în continuare nu avem decît presupuneri. Clement Alexandrinul (*Protrepticus*, II, 21) a păstrat formula sacră a misterelor: „Am postit, am băut *kykeon*, am scos din paner și, după ce l-am folosit, am pus în coș; apoi, luînd din coș, am pus din nou în paner". Înțelegem primele două părți ale ritului — postitul și băutul licorii *kykeon*, un amestec de făină, apă și mentă, oferită, potrivit mitului, de regina Metanira zeiței Demeter care era extenuată de lunga căutare a Persefonei.

În privința restului formulei sacre transmise de Clement, au fost propuse numeroase interpretări, pe care nu le putem examina aici.[24] O anumită formă de moarte inițiatică, adică o coborîre simbolică în Infern, nu este exclusă pentru că jocul de cuvinte dintre „inițiere" (*teleisthai* — a fi inițiat) și „moarte" (*teleutan* — a muri) era foarte popular în Grecia.[25] „A muri înseamnă a fi inițiat", spunea Platon. Dacă, așa cum pare probabil, panerul mistic reprezenta lumea inferioară, deschizîndu-l *mystes* cobora simbolic în Infern. Ceea ce trebuie să reținem este că după această mînuire misterioasă a obiectelor sacre, *mystes* se năștea din nou și se considera pe viitor adoptat de Zeiță. De la Hippolyt aflăm că în momentul culminant,

hierofantul anunța: „Ea, cea magnifică, a dat naștere unui copil sfînt, Brimo (l-a născut pe) Brimos"[26]. În cele din urmă, a doua treaptă de inițiere includea *epopteia*; *mystes* devenea *epotes*, „cel care vede". Știm că torțele erau stinse, că se ridica o cortină și că hierofantul apărea cu o cutie. O deschidea și scotea un spic de grîu copt. După Walter Otto, „nu încape îndoială în privința naturii miraculoase a evenimentului. Spicul de gîru care crește și se maturizează cu o repeziciune supranaturală face parte din misterele lui Demeter, tot așa cum vița care crește în cîteva ore este o parte a banchetelor lui Dionysos... Întîlnim exact aceleași miracole ale plantei în ceremoniile popoarelor primitive"[27]. Curînd după aceea avea loc căsătoria sacră (*hieros gamos*) dintre hierofant și preoteasa lui Demeter.

Ar fi naiv să presupunem că această abordare sumară ar putea oferi esențialul unui mister care a dominat, vreme de mai mult de o mie de ani, viața religioasă a Greciei și care, cel puțin timp de un secol, a dat naștere unor pasionate controverse între savanți. Misterele eleusine — dionisianismul, orfismul, în general — îl confruntă pe cecetător cu nenumărate probleme, în special în ceea ce privește originea și deci vechimea lor. Pentru că în ambele cazuri avem de-a face cu rituri și credințe foarte vechi. Nici unul dintre cele două culte nu poate fi considerat o creație a spiritului grec. Rădăcinile lor coboară adînc în preistorie. Tradițiile cretane, asiatice și trace au fost preluate, îmbogățite și încorporate într-un nou orizont religios. Grație Atenei, Eleusis a devenit un centru religios panhelenic, dar misterele zeițelor Demeter și Kore se celebrau la Eleusis de secole. Inițierea eleusină provine direct dintr-un ritual agricol centrat pe moartea și resurecția unei divinități care controla fertilitatea cîmpului. Acel *bull-roarer*, prezent în ceremoniile orfico-dionisiace, este un obiect religios caracteristic culturilor vînătorilor primitivi.[28] Mituri și rituri care ilustrează dezmembrarea lui Dionysos și a lui Orfeu — sau Osiris — amintesc în mod ciudat de riturile siberiene și australiene analizate în capitolul precedent. Mituri și rituri asemănătoare celor din Eleusis apar și în religiile anumitor culturi tropicale a căror structură este agricolă și matriarhală.[29]

Faptul că astfel de elemente ale practicii religioase arhaice se regăsesc în inima misterelor grecești și greco-orientale dovedește nu numai extraordinara lor vitalitate, ci și importanța lor pentru viața religioasă a umanității. Fără îndoială că e vorba de experiențe religioase care sînt totodată primordiale și exemplare.

Pentru scopul studiului nostru interesează în mod deosebit faptul că aceste experiențe sînt prilejuite de rituri care, atît în lumea greco-orientală cît și în cea primitivă, sînt inițiatice, adică urmăresc transformarea spirituală a novicelui. La Eleusis, ca și în ceremoniile orfico-dionisiace, ca și în misterele greco-orientale din epoca elenistică *mystes* se supune inițierii pentru a transcende condiția umană și a dobîndi un mod de a fi superior, suprauman. Riturile inițiatice reactualizează un mit al originii care povestește aventurile, moartea și învierea unei divinități. Știm foarte puțin despre aceste rituri secrete; putem afirma, totuși, că ritul cel mai important vizează moartea și învierea mistică a candidatului.

Cu prilejul inițierii lui în misterele lui Isis, Apuleius a suportat o „moarte voluntară" (*ad instar voluntariae mortis*) și „s-a apropiat de tărîmul morții" pentru a obține „ziua de naștere spirituală" (*natalem sacrum*).[30] Modelul exemplar pentru aceste rituri a fost mitul lui Osiris. Este probabil că în misterul Marii Mame frigiene — poate și în alte părți — *mystes* era îngropat simbolic într-un mormînt.[31] După Firmicus Maternus, acesta era considerat *moriturus*, „pe cale de a muri"[32]. Această moarte mistică era urmată de o nouă naștere, spirituală. În ritul frigian, scrie Sallustius, noii inițiați „erau hrăniți cu lapte ca și cînd se născuseră din nou"[33]. Iar în textul cunoscut sub titlul *Liturgia lui Mithra*, care este marcat de un gnosticism ermetic, citim: „Astăzi, cînd m-ai zămislit din nou, printre nenumărați alții făcuți nemuritori..." sau „Născut din nou pentru re-naștere în această naștere creatoare de viață..."[34].

Pretutindeni există această regenerare spirituală, o palingeneză care se traduce în modificarea radicală a statutului existențial al unui *mystes*. Grație inițierii sale, neofitul atingea un alt mod de a fi; el devenea egal cu zeii, era una cu zeii. Apoteoză, deificare, „de-mortalizare" (*apathanatismos*) sînt

concepte familiare tuturor misterelor elenistice.[35] Într-adevăr, pentru Antichitate în general, divinizarea omului nu era un vis extravagant. „Să știi, așadar, că tu ești un zeu", scria Cicero[36]. Și într-un text ermetic citim: „Te cunosc, Hermes, și tu mă cunoști: eu sînt tu și tu ești eu"[37]. Expresii similare se întîlnesc în scrierile creștine. Așa cum spune Clement Alexandrinul, adevăratul (creștin) gnostic „a devenit deja Dumnezeu"[38]. Pentru Lactantius, omul cast va sfîrși prin a deveni *consimilis Deo*, „întru totul asemănător lui Dumnezeu"[39].

Transmutarea ontologică a inițiatului era confirmată îndeosebi prin existența sa după moarte. În cazul anumitor populații primitive melaneziene, africane etc., se insistă deja asupra diferenței dintre destinul *post-mortem* al inițiaților în confrerii și cel al neinițiaților. Homericul *Imn lui Demeter*, Pindar și Sofocle slăvesc marea fericire a inițiaților în Lumea Cealaltă și îi deplîng pe cei care mor fără a fi participat la Mistere.[40] „Fericit acel dintre oameni care trăiește pe pămînt și a văzut aceste lucruri! Cel care nu a cunoscut orgiile sfinte și cel care a luat parte la ele nu vor avea, după moarte, aceeași soartă în locurile întunecoase de ședere". „Fericit cel care a văzut aceasta înainte să plece sub pămînt! — exclamă Pindar. El cunoaște sfîrșitul vieții! El cunoaște și începutul...". „O, de trei ori fericiți aceia dintre muritori care, după ce au contemplat misterele, vor pleca la Hades; numai ei vor putea să trăiască acolo; pentru ceilalți totul va fi suferință." În epoca elenistică ideea că inițiații în mistere se bucurau de o situație spirituală privilegiată atît în timpul vieții, cît și după moarte devenise foarte răspîndită. Cei care se supuneau inițierii încercau drept urmare să obțină un statut ontologic suprauman, mai mult sau mai puțin divin, și să-și asigure supraviețuirea *post-mortem*, dacă nu chiar nemurirea. Și, după cum am văzut, misterele utilizează scenariul clasic: moartea mistică a novicelui urmată de o nouă naștere, spirituală.

Pentru istoria religiilor, importanța deosebită a misterelor greco-orientale constă în faptul că ele ilustrează nevoia unei experiențe religioase personale care angajează întreaga existență a omului, adică, în termeni creștini, include „mîntuirea" lui în eternitate. O astfel de experiență religioasă personală nu

putea să înflorească în cadrul cultelor publice a căror funcție principală era să asigure sanctificarea vieții civice și continuitatea statului. La marile civilizații istorice în care au proliferat misterele, nu mai întîlnim situația caracteristică pentru culturile primitive: acolo, așa cum am arătat nu o dată, inițierile tinerilor erau în același timp un prilej de regenerare totală nu numai a colectivității, ci și a cosmosului. În perioada elenistică situația este cu totul diferită; imensul succes al misterelor ilustrează ruptura dintre elitele religioase și religia statului, ruptură pe care creștinismul o va adînci și, cel puțin pentru o vreme, o va face de nedepășit.[41]

Dar pentru studiul nostru misterele prezintă interes prin faptul că demonstrează semnificația perenă a temelor tradiționale ale inițierii și capacitatea lor de a fi reactivate la nesfîrșit și îmbogățite cu noi valori. În lumea elenistică întîlnim aceeași stare de lucruri constatată și în India; un scenariu arhaic poate fi preluat și utilizat în scopuri spirituale multiple și variate, de la *unio mystica* împlinită cu Divinitatea la cucerirea magică a nemuririi sau la eliberarea finală, *nirvāna*. Este ca și cînd inițierile și *scenariile* lor ar fi un proces indispensabil tuturor încercărilor de regenerare totală și tuturor eforturilor de transcendere a condiției naturale a omului și de obținere a unui mod de viață sanctificat. La fel de semnificativ este faptul că imageria misterelor a pătruns în cele din urmă într-o vastă literatură spiritualistă și filozofică, îndeosebi în Antichitatea tîrzie. Punerea pe același plan a filozofiei și inițierii a fost un leitmotiv încă de la începuturile pitagorismului și platonismului. Dar *maieutica* (de la rădăcina *maia*, „moașă") prin care Socrate a încercat să „aducă pe lume" un om nou își avea prototipul în societățile arhaice, în creația maeștrilor inițierii; și ei îi „moșeau" pe novici, adică îi ajutau să renască la o viață spirituală. Spre sfîrșitul Antichității, motivul „mișcării" inițiatice a fost însoțit de tema paternității spirituale, o temă deja atestată în brahmanism și în budismul tîrziu (vezi p.71 și urm.). Sfîntul Pavel are „fii spirituali", fii pe care i-a zămislit prin credință.

Dar acesta e doar începutul. Deși s-au abținut să dezvăluie secretul diferitelor mistere elenistice, numeroși filozofi și

teozofi au propus interpretări alegorice riturilor inițiatice. Majoritatea acestor interpretări raportau riturile misterelor la stadiile succesive prin care trebuie să treacă sufletul uman în ascensiunea sa la Dumnezeu. Familiarizarea cu scrierile lui Iamblichos, Proclos, Synesius, Olimpiodor, ca și ale altor neo-platonicieni sau teozofi din ultimele secole ale Antichității, este suficientă pentru a înțelege pînă la ce punct au asimilat ei inițierea în mistere unei psihodrame prin care sufletul se poate elibera de materie și, regenerat, poate zbura spre adevărata sa casă, lumea inteligibilă. Realizînd această asimilare ei prelungeau un proces de revalorizare spirituală care-și găsise expresie în misterele din Eleusis. Și acolo, la un anumit moment din istorie, un ritual agricol fusese încărcat cu noi valori religioase. Deși păstra structura agricolă primitivă, misterul nu se mai referea la fertilitatea solului și la prosperitatea comunității, ci la destinul spiritual al fiecărui *mystes* în parte. Comentatorii au inovat numai în sensul că au citit în riturile antice propriile situații spirituale determinate de criza profundă a timpului lor.

Este, așadar, îndoielnic că se poate utiliza această masă enormă de scrieri hermeneutice pentru descifrarea semnificației originale a misterelor eleusine, orfice sau elenistice. Deși aceste interpretări alegorice nu pot să ne aducă în posesia realității istorice, ele au o valoare considerabilă. Aceste interpretări au marcat întreaga istorie a spiritualității sincretiste ulterioare. Aici, nenumăratele gnoze, creștine sau heterodoxe, din primele secole ale erei noastre și-au întemeiat ideologiile, simbolurile și imaginile-cheie. Drama patetică a sufletului omenesc, orbit și rănit de uitarea de sine, a fost povestită de scriitorii gnostici cu ajutorul unor scenarii provenite în ultimă instanță din exegeza filozofică a misterelor. Prin aceste gnoze sincretiste s-a difuzat în Europa și către Asia interpretarea misterelor eleusine ca experiență, dirijată ritualic, a regenerării sufletului. Anumite aspecte ale acestei misteriozofii au supraviețuit chiar și pînă tîrziu în Evul mediu. În cele din urmă, întreaga doctrină a fost reanimată în cercurile literare și filozofice prin redescoperirea neoplatonismului în Italia Renașterii.

Creștinismul și inițierea

De la sfîrșitul secolului al nouăsprezecelea pînă aproximativ cu treizeci de ani în urmă, numeroși savanți erau convinși că pot explica originile creștinismului printr-o influență mai mult sau mai puțin directă venită din partea misterelor greco-orientale. Cercetările recente nu au susținut aceste teorii. Dimpotrivă, s-a sugerat chiar că renașterea misterelor în primele secole ale erei noastre poate foarte bine să fie pusă în legătură cu apariția și răspîndirea creștinismului și că se poate ca anumite mistere să-și fi reinterpretat riturile antice în lumina noilor valori religioase ale creștinismului.

Nu intenționăm să discutăm aici toate aspectele acestei probleme.[42] Totuși, trebuie să clarificăm faptul că prezența unei teme inițiatice sau a alteia în creștinismul primitiv nu implică în mod necesar influența religiilor misterelor. S-ar putea ca o astfel de temă să fi fost preluată direct de la una din sectele ezoterice evreiești, în special de la secta eseniană; manuscrisele de pe țărmul Mării Moarte ne-au îmbogățit uimitor cunoștințele legate de această sectă.[43] Într-adevăr, nici nu este nevoie să presupunem că o temă inițiatică a fost „împrumutată" de creștinism de la altă religie. Cum am mai spus, inițierea există alături de orice altă nouă reevaluare a vieții spirituale. Ca urmare, sînt implicate aici două chestiuni diferite pe care ar fi riscant să le confundăm. Prima ridică problema elementelor de inițiere (scenarii, ideologie, terminologie) în creștinismul primitiv. A doua privește relațiile istorice posibile între creștinism și religiile misterelor.

Să începem prin a stabili în ce sens este posibil să vorbim despre elemente de inițiere în creștinismul primitiv. Evident, botezul creștin a fost de la început echivalent cu o inițiere. Botezul îl integra pe neofit în noua comunitate religioasă și-l făcea demn de viața veșnică. Se știe că între 150 a.Chr. și 300 p.Chr. a existat o puternică mișcare baptistă în Palestina și Siria. Esenienii practicau și ei băile rituale sau botezurile. Ca și pentru creștini, acestea aveau valoare de rit inițiatic; dar, spre deosebire de creștini, esenienii repetau băile rituale periodic. Prin urmare, o comparație a botezului creștin cu

lustrațiile misterelor sau cu alte ceremonii din activitatea păgînă s-ar dovedi inutilă. Nu numai esenienii ci și alte mișcări evreiești cunoșteau acest rit. Dar botezul a putut să devină un sacrament pentru primii creștini tocmai pentru că a fost instaurat de Cristos. Cu alte cuvinte, valoarea sacramentală a botezului se datorește faptului că aceștia au văzut în Isus pe Mesia, Fiul lui Dumnezeu.

Toate acestea sînt deja arătate de Sfîntul Apostol Pavel (1, Cor., 10) și dezvoltate în Evanghelia după Sfîntul Ioan: botezul este un *dar* gratuit al lui Dumnezeu, care face posibilă o nouă naștere din apă și Spirit (Ioan, 1, 5). Cum vom vedea în cele ce urmează, simbolismul botezului este mult îmbogățit după secolul al treilea. Găsim atunci împrumuturi din limbajul și imageria misterelor. Dar nici unul dintre aceste împrumuturi nu se produce în creștinismul primitiv.

Un alt act cultual cu structură inițiatică este euharistia instituită de Isus la Cina cea de Taină. Prin euharistie creștinul se împărtășește din trupul și sîngele Domnului. Banchetele rituale erau frecvente în mistere, dar precedentul istoric pentru Cina cea de Taină nu trebuie căutat atît de departe. Textele de la Qumran au arătat că esenienii considerau mesele în comun o anticipare a banchetului mesianic. Krister Stendhal subliniază faptul că această idee se găsește și în Evanghelii: „...mulți de la răsărit și apus vor veni și vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac și cu Iacov în împărăția cerurilor" (Mat., 8, 11). Dar aici aflăm o nouă idee: creștinii îl considerau pe Isus deja înviat din morți și înălțat la cer, în timp ce esenienii așteptau învierea Învățătorului Dreptății ca Mesia-Preot împreună cu cei aleși din Israel. Și mai important este faptul că, pentru creștini, euharistia se lega de o persoană istorică și de un eveniment istoric (Isus și Cina cea de Taină), dar în textele de la Qumran mîntuirea nu este atribuită unei persoane istorice.[44]

Înțelegem astfel în ce sens creștinismul primitiv conține elemente inițiatice. Pe de o parte, botezul și euharistia îl sanctificau pe credincios schimbîndu-i radical statutul existențial. Pe de altă parte, sacramentele îl separau de masa „profanilor" și îi ofereau accesul la comunitatea celor aleși. Organizarea inițiatică a comunității avea deja un grad înalt de dezvoltare

la esenieni. Așa cum creștinii își spuneau sfinți și „aleși", esenienii se considerau inițiați. Și unii și alții erau conștienți că inițierea îi deosebea de restul societății.

Textele de la Qumran ne ajută să înțelegem mai bine contextul istoric al mesajului lui Isus și dezvoltarea primelor comunități creștine. Înțelegem în ce măsură creștinismul primitiv s-a legat de istoria Israelului și de speranțele poporului evreu. Dar este imposibil să nu realizăm și ceea ce deosebește creștinismul de esenieni și, în general, de toate celelalte culte ezoterice contemporane. În primul rînd, sentimentul de bucurie și noutate. Așa cum s-a mai arătat, termenii care desemnează noutatea și bucuria sînt caracteristici limbajului creștin primitiv.[45] *Noutatea* creștinismului constă în istoricitatea lui Isus iar *bucuria* izvorăște din certitudinea învierii sale. Pentru primele comunități creștine, învierea lui Isus *nu putea fi* asemănată morții și învierii periodice a divinității din mistere. Asemenea vieții, suferinței și morții lui Cristos, învierea sa a avut loc, în istorie, „în timpul lui Pilat din Pont". Învierea a fost un eveniment ireversibil; ea nu se repeta în fiecare an ca învierea lui Adonis, de exemplu. Nu era o alegorie a sacralității vieții cosmice, ca în cazul așa-numiților zei ai vegetației, nici un scenariu inițiatic, ca în mistere. Era un „semn" care făcea parte din așteptarea mesianică a poporului evreu și ca atare avea un loc anume în istoria religioasă a Israelului, pentru că învierea morților era unul din semnele împlinirii Vremii. Învierea lui Isus vestea începutul ultimei ere (*eschaton*). Așa cum spunea sfîntul Apostol Pavel, Isus a fost înviat, fiind „întîiul născut din morți" (Col., 1, 18). Aceasta explică credința înscrisă în Evanghelii, potrivit căreia multe învieri au urmat celei a lui Isus: „Mormintele s-au deschis și multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat" (Mat., 27, 52). Pentru primii creștini, învierea stabilea o nouă eră în istorie — validarea lui Isus ca Mesia și deci transformarea spirituală a omului și reînnoirea totală a lumii. Aceasta constituia desigur un „mister", dar un mister care urma să fie „vestit în gura mare". Și inițierea în misterul creștin era deschisă tuturor.

Pe scurt, elementele inițiatice din creștinismul primitiv demonstrează încă o dată că inițierea este un element insepa-

rabil de orice reevaluare a vieții religioase. Este imposibil accesul la un mod superior de existență și participare la o nouă irumpere a sacrului în lume sau în istorie altfel decît depășind existența profană, neiluminată printr-o moarte rituală și renăscînd la o viață nouă, regenerată. Dată fiind „inevitabilitatea" inițierii, este surprinzător că găsim atît de puține urme de terminologie și scenarii inițiatice în creștinismul primitiv. Sfîntul Apostol Pavel nu folosește niciodată cuvîntul *telete*, un termen specific misterelor. E adevărat că folosește cuvîntul *mystérion*, dar cu sensul dat în *Septuaginta,* adică „secret".[46] În *Noul Testament, mysterion* nu se referă la un act cultual, ca în religiile antice. Pentru Sfîntul Apostol Pavel, misterul este taina lui Dumnezeu, adică hotărîrea sa de a-l salva pe om prin Fiul său, Isus Cristos. Referirea vizează atunci mai cu seamă misterul mîntuirii. Dar mîntuirea este o idee de neînțeles în afara contextului tradiției biblice. Numai în această tradiție omul, la început fiul lui Dumnezeu, și-a pierdut această condiție privilegiată prin păcat.[47]

Isus vorbește despre „tainele împărăției cerurilor" (Mat., 13,11), sau „taina împărăției lui Dumnezeu" (Marc., 4,11), sau „tainele împărăției lui Dumnezeu" (Luca, 8, 10), dar expresia este doar contraponderea „tainei Regelui" din *Vechiul Testament* (Tob., 12,7). În acest sens, misterele sînt în legătură cu Împărăția pe care Isus o deschide credincioșilor. Misterele împărăției cerurilor sînt un „sfat tainic" pe care un împărat îl comunică doar celor apropiați (Jud., 2,2) și le ascunde de ceilalți în forma unor parabole, astfel încît ei „văzînd, nu văd auzind, nu aud, nici nu înțeleg" (Mat., 13,13). În concluzie, deși mesajul lui Isus are și o structură inițiatică — o are tocmai pentru că inițierea este o parte integrantă a oricărei revelații religioase — nu există nici un motiv pentru a presupune că creștinismul primitiv a fost influențat de misterele elenistice.

Dar, o dată cu răspîndirea creștinismului în toate provinciile Imperiului Roman, în special după triumful său final sub Constantin, se produce o schimbare treptată a perspectivei. Cu cît creștinismul devine o religie universalistă, cu atît mai mult istoricitatea sa trece pe planul al doilea. Aceasta nu înseamnă că Biserica abandonează istoricitatea lui Cristos, cum au făcut anumite erezii și cum a făcut gnosticismul. Dar, devenind

exemplar pentru întreaga lume populată, mesajul creștin a tins tot mai mult să fie exprimat în termeni ecumenici. Creștinismul primitiv a fost strîns legat de istoria locală, cea a Israelului. Dintr-un anumit punct de vedere, orice istorie locală este în pericol de marginalizare. Cînd o istorie locală devine sacră și în același timp exemplară, adică un model al mîntuirii întregii omeniri, ea trebuie să înceapă a fi exprimată într-un limbaj universal inteligibil. Dar singurul limbaj religios universal este limbajul simbolurilor. Autorii creștini vor apela tot mai mult la simboluri pentru a face inteligibile misterele *Evangheliei*. Imperiul Roman avea însă două mișcări spirituale universaliste, adică mișcări nelimitate de frontierele unei culturi locale: misterele și filozofia. Creștinismul învingător a împrumutat cîte ceva și de la unele și de la cealaltă. În consecință, descoperim un proces triplu de îmbogățire a creștinismului primitiv: (1) prin simboluri arhaice care vor fi redescoperite și reevaluate atribuindu-li-se noi sensuri cristologice; (2) prin împrumutarea imageriei și temelor inițiatice ale misterelor; (3) prin asimilarea filozofiei grecești.

Ceea ce ne interesează este încorporarea motivelor inițiatice în creștinismul învingător. Dar trebuie să menționăm în treacăt că Părinții Bisericii au folosit simbolurile arhaice și universal răspîndite. De exemplu, regăsim simbolurile Arborelui Cosmic și al Centrului Lumii încorporate în simbolismul Crucii. Crucea este descrisă drept „un arbore care urcă de la pămînt la Cer", drept „Arborele Vieții plantat pe Golgota", arborele care „țîșnește din adîncurile Pămîntului, se ridică la Cer și sanctifică Universul pînă la ultimele-i granițe".[48] Cu alte cuvinte, pentru a transmite misterul mîntuirii universale prin cruce, autorii creștini foloseau nu numai simbolurile din *Vechiul Testament* și Orientul Apropiat timpuriu (referirea la Arborele Vieții), ci și simbolurile arhaice ale Arborelui Cosmic situat în centrul lumii, care asigură comunicarea dintre Cer și Pămînt. Crucea era semnul vizibil al mîntuirii împlinite de Isus Cristos; ca urmare, ea trebuia să înlocuiască simbolurile vechi ale înălțării la Cer. Și pentru că mîntuirea a cuprins întreaga omenire, Crucea a trebuit să fie socotită centru al lumii așa încît să poată sanctifica întregul univers.

Botezul, cu funcția sa de inițiere, este evocat de Părinții Bisericii în imagini multiplicate și din ce în ce mai grăitoare ale morții și învierii. Cristelnița baptismală este comparată atît cu mormîntul, cît și cu pîntecele. În mormînt este îngropată viața pămînteană, iar în pîntec se naște viața veșnică.[49] Echivalarea existenței prenatale atît cu îmbăierea în apa botezului, cît și cu moartea inițiatică, este clar exprimată într-o liturghie siriană: „Și astfel, o, Tată, Isus a trăit prin vrerea Ta și vrerea Sfîntului Duh, în trei sălașuri pămîntene: în pîntecele trupului, în pîntecele apei botezului și în cripta întunecată de sub pămînt."[50] S-ar putea spune că în cazul acesta a fost vorba de efortul de reconsacrare a unei teme inițiatice arhaice prin punerea ei în legătură directă cu viața și moartea lui Isus.

Dar din secolul al treilea și în special după secolul al patrulea, împrumuturile din limbajul și imageria misterelor au devenit frecvente. Motivele inițiatice ale neoplatonismului pătrunseseră deja în scrierile Părinților Bisericii prin asimilarea terminologiei filozofice grecești. Adresîndu-se păgînilor, Clement Alexandrinul folosește limbajul misterelor: „O, mistere cu adevărat sacre! O, lumină pură! În flacăra torțelor am o viziune a cerului și a lui Dumnezeu. Devin sfînt prin inițiere."[51]

În secolul al patrulea, constituirea „învățăturii secrete", *arcana disciplina*, este încheiată; cu alte cuvinte, ideea că misterele creștine trebuie să fie păzite de neinițiați triumfă în cele din urmă. Așa cum spune părintele Hugo Rahner, „Misterele botezului și ale altarului sacrificial au fost înconjurate de un ritual de teamă și tăinuire și curînd iconostasul a ascuns Sfînta Taină de privirile neinițiate: (misterele) au devenit... « mistere care fac ca oamenii să înghețe de spaimă ». « Acesta e un lucru cunoscut inițiaților » este o expresie care străbate toate slujbele grecești și chiar un scriitor de dată mai recentă cum este Pseudo-Areopagitul îl previne pe inițiatul creștin să păstreze tăcere: « Ai grijă să nu dezvălui Sfînta Taină, să păstrezi misterele lui Dumnezeu cel ascuns astfel încît profanii să nu ajungă la ele și în luminarea ta sacră să vorbești despre sacru numai cu sfinții."[52]

Ceea ce observăm este sublimarea temelor inițiatice ale misterelor. Acest proces a fost posibil pentru că făcea parte dintr-o mișcare mai largă — creștinizarea tradițiilor religioase și culturale ale lumii antice. Este bine știut faptul că, în triumful său, creștinismul și-a însușit în cele din urmă nu numai filozofia greacă, ci și tot ceea ce era esențial în instituțiile juridice romane, ideologia orientală a cosmocratorului suveran, precum și întreaga moștenire imemorială a zeilor și eroilor, a riturilor și tradițiilor populare, în special cultul morților și ritualurile fertilității. Această asimilare masivă s-a datorat tocmai dialecticii creștinismului. Ca religie universalistă, creștinismul a fost obligat să găsească un numitor comun pentru toate expresiile „regionale", religioase și culturale, ale lumii cunoscute. Această unificare grandioasă s-a putut realiza numai traducînd în termeni creștini toate formele, figurile și valorile cărora trebuia să li se găsească corespondențe.

Pentru demonstrația noastră este important de arătat că, alături de filozofia neoplatonică, primele valori acceptate de creștinism au fost temele inițiatice și imageria misterelor. Creștinismul a luat locul misterelor așa cum a luat locul altor forme religioase ale Antichității. Inițierea creștină nu putea să existe împreună cu inițierile în mistere. Religia, care urmărea să păstreze cel puțin istoricitatea lui Cristos, s-ar fi găsit în marele pericol de a fi confundată cu nenumăratele religii și gnoze sincretice. Intoleranța creștinismului în momentul triumfului său este dovada cea mai frapantă că nu era posibilă confuzia cu misterele elenistice. Pentru că adevărul este că pînă și creștinismul, o religie revelată care inițial nu implica nici un rit secret, care se proclamase și se răspîndise deschis și pentru toți oamenii, a ajuns în cele din urmă să împrumute din liturghiile și vocabularul misterelor elenistice. Din punct de vedere morfologic, și creștinismul cuprinde un tipar inițiatic — măcar prin faptul că botezul simbolizează moartea și învierea mistică a credinciosului întru Cristos. Ar fi inutil să insistăm asupra deosebirilor radicale în ceea ce privește conținutul religios care separă *mysterion*-ul creștin de misterele elenistice; pentru că, în urma unor studii profunde și amănunțit documentate, aceste deosebiri sînt astăzi clare. Dar la esti-

marea rolului și importanței inițierii în viața religioasă a umanității nu este lipsit de interes să amintim faptul că anumite teme inițiatice au fost preluate și reevaluate de creștinism.

Supraviețuirea motivelor inițiatice în Europa creștină

Triumful final al creștinismului a pus capăt misterelor și gnozelor inițiatice. Regenerarea spirituală căutată înainte în inițierile în mistere se obținea acum prin sfintele taine creștine. Dar anumite motive inițiatice mai mult sau mai puțin creștinizate au continuat să existe multe secole. Atingem aici o problemă de dimensiuni considerabile, încă insuficient studiată: supraviețuirea și transformările succesive ale scenariilor inițiatice în Europa creștină din Evul Mediu pînă în epoca modernă. Neputînd aborda această problemă în întregime, ne mulțumim cu o privire de ansamblu. Înainte de toate, să precizăm în ce forme a păstrat Europa diferitele tipuri de inițiere pe care le-am studiat în aceste capitole, pentru că ele nu au supraviețuit întotdeauna ca *rituri* propriu-zise, ci în special sub forma unor obiceiuri populare, a unor jocuri și motive literare. În general, inițierile care au reușit să-și conserve realitatea rituală sînt ceremoniile de pubertate. În aproape toată Europa rurală pînă la sfîrșitul secolului al nouăsprezecelea, ceremoniile care marcau trecerea de la o clasă de vîrstă la alta mai reproduceau anumite teme caracteristice inițierilor tradiționale de pubertate. Integrarea băieților în grupul tinerilor implica întotdeauna un „rit de trecere" și un anumit număr de încercări inițiatice. Dacă simbolismul morții și al resurecției este aproape uitat în majoritatea cazurilor, structura inițiatică a încercărilor a fost păstrată destul de bine. De asemenea, structura inițiatică a societăților secrete masculine din epoca precreștină a continuat în organizațiile mai mult sau mai puțin militare ale tinerilor, în simbolurile și tradițiile lor secrete, în riturile lor de admitere, în dansurile lor specifice (de exemplu, dansul sabiei) și chiar în costumele lor.[53] Pe de altă parte, se ghicește o temă inițiatică în ceremonialul breslelor de

meșteșugari, în special în Evul Mediu. Ucenicul trebuia să-și petreacă o anumită perioadă de timp cu stăpînul său. El învăța „secretele meseriei", tradițiile breslei, simbolismul meșteșugului. Ucenicia includea un anumit număr de probe și promovarea novicelui ca membru activ în breaslă era însoțită de un jurămînt vizînd păstrarea secretului. Urme ale scenariilor inițiatice antice sînt recognoscibile în riturile specifice zidarilor și fierarilor, în special în Europa de est.[54]

Aceste cîteva exemple ilustrează diferitele modalități de supraviețuire a riturilor inițiatice în Europa creștină; pentru că, indiferent de gradul în care au fost desacralizate, toate aceste ceremonii pot fi considerate rituri: ele implică încercări, instruire specială și îndeosebi păstrarea secretului. În afara acestui grup de supraviețuiri trebuie să citățm un anumit număr de tradiții populare, foarte probabil provenite din scenarii inițiatice precreștine, dar a căror semnificație originară s-a pierdut în decursul timpului și care, mai mult decît atît, au fost supuse unei presiuni ecleziastice puternice ordonate pentru creștinizarea lor. În cadrul acestor tradiții populare de o complexitate care sugerează misterele, primul loc trebuie să revină balurilor mascate și ceremoniilor dramatice care însoțesc serbările creștine de iarnă desfășurate între Crăciun și Carnaval.

Dar sînt și cazuri în care anumite motive inițiatice au fost păstrate în cercuri foarte închise, existînd aproape clandestin. Alchimia merită a fi menționată în special. Ea este importantă nu numai pentru că a păstrat și transmis doctrinele ermetice ale Antichității tîrzii, ci și pentru rolul pe care l-a jucat în istoria culturii occidentale. Este semnificativ faptul că regăsim în *opus alchymicum* (lucrarea alchimiștilor) vechea temă a torturii, morții și învierii inițiatice, dar de data aceasta aplicată la un plan de experiență total diferit: cel al experimentării cu substanțele minerale. Pentru transmutarea materiei, alchimiștii o tratează așa cum erau tratați zeii — și, în consecință, *mystes* — în misterele elenistice: substanțele minerale suferă, mor și renasc la un alt mod de a fi, adică sînt transformate. Zosim, unul dintre cei mai importanți alchimiști din perioada elenistică, povestește o viziune pe care a avut-o în vis: un personaj pe nume Ion îi dezvăluie că a fost străpuns de o sabie, tăiat în

bucăți, decapitat, jupuit, ars în foc și că a suferit toate acestea „pentru a-și putea schimba trupul în spirit". Trezindu-se, Zosim se întreabă dacă tot ce a văzut în vis nu se referă cumva la un anumit proces alchimic.[55] În tortura și îmbucătățirea lui Ion se recunoaște ușor scenariul specific inițierilor șamanice. Dar aici nu postulantul suportă tortura inițiatică, ci o substanță minerală și aceasta pentru a i se schimba modalitatea, pentru a fi transmutată.

În *opus alchymicum* întîlnim și alte motive inițiatice; astfel, de exemplu, faza numită *nigredo* corespunde „morții" substanțelor minerale, unei *dissolutio* sau *putrefactio* a lor, pe scurt, reducerii lor la *prima materia*. În anumite texte ale ultimilor alchimiști occidentali reducerea substanțelor la *prima materia* corespunde unui *regressus ad uterum*. Toate aceste faze din *opus alchymicum* par să indice nu numai stadiile unui proces de transmutare a substanțelor minerale, ci și experiențele intime ale alchimistului. Există un sincronism între operațiile alchimice și experiențele misterioase ale alchimistului care ajung să realizeze regenerarea sa totală. Așa cum spune Gichtel cu privire la operația *albedo*: „O dată cu această regenerare, nu primim numai un nou suflet, ci și un corp nou..."[56]

Toate acestea ar merita o dezvoltare și o examinare amănunțită pe care nu le putem întreprinde aici. (Cititorul este invitat să apeleze la cartea noastră *Forgerons et alchimistes [Alchimiști și făurari*].) Dar aceste cîteva observații scurte au fost necesare pentru a arăta că prin alchimie în Europa au supraviețuit anumite scenarii inițiatice de structură arhaică pînă la începutul epocii moderne. Mai mult decît atît, alchimiștii au utilizat aceste procese inițiatice cu scopul de a-și realiza visul măreț al transmutării minerale, adică al „perfecționării" metalelor prin „spiritualizarea" lor, prin transformarea lor finală în aur; pentru că aurul era singurul metal perfect, singurul care, la nivelul existenței minerale, corespundea perfecțiunii divine. Din punct de vedere creștin, am putea spune că alchimiștii s-au străduit să elibereze Natura de consecințele „căderii în păcat", pe scurt, să o salveze. Pentru această întreprindere ambițioasă de soteriologie cosmică,

alchimiștii au utilizat scenariul clasic al întregii inițieri tradiționale — moartea și resurecția substanțelor minerale pentru a le regenera.

Motive inițiatice și teme literare

Este probabil ca în timpul Evului Mediu și alte tipuri de inițieri să fi fost încă în vigoare în cercuri mici, închise. Se găsesc simboluri și aluzii la rituri inițiatice în procesele cavalerilor templieri sau ale altor așa-ziși eretici și chiar în procesele vrăjitoarelor. Dar aceste inițieri, în măsura în care erau realmente practicate, afectau cercuri restrînse, al căror secret era de nepătruns. Asistăm, dacă nu la dispariția totală a inițierilor, cel puțin la eclipsa lor aproape definitivă. Cu atît mai interesantă este, credem, prezența unui număr considerabil de motive inițiatice în literatura elaborată, începînd cu secolul al doisprezecelea, în jurul ansamblului de legende bretone, *Matière de Bretagne*, în special în romanele cavalerești care acordau rolul principal lui Arthur, regelui-Pescar, lui Percival și altor eroi angajați în căutarea sfîntului Graal. Originea celtică a ciclului arthurian pare să fie acceptată astăzi de majoritatea erudiților. George Lyman Kittredge, Arthur Brown, Roger Sherman Loomis[57], pentru a cita numai cîțiva savanți americani, au demonstrat cu multe argumente continuitatea înregistrată între temele și figurile din mitologia celtică — încă recognoscibile în poveștile irlandeze și galeze — și personajele arthuriene. Este important să remarcăm că, în majoritatea lor aceste scenarii sînt inițiatice; există întotdeauna o căutare îndelungată și plină de peripeții a unor obiecte minunate, o căutare care, printre altele, implică pătrunderea eroilor în lumea cealaltă. Este dificil de stabilit în ce măsură *Matière de Bretagne* conținea nu numai rămășițe ale mitologiei celtice, ci și amintirea unor adevărate rituri. În regulile pentru admiterea în grupul de luptători condus de Arthur se pot descifra anumite încercări de intrare în societatea secretă de tip *männerbund*.

Dar pentru demonstrația noastră semnificativă este proliferarea simbolurilor și motivelor inițiatice în romanele arthuriene. În castelul unde se află sfîntul Graal, Percival trebuie să-și

petreacă noaptea într-o capelă în care se află un cavaler mort; în vacarmul tunetelor, el vede o mînă neagră stingînd singura lumînare aprinsă.[58] Este chiar tipul de veghe nocturnă inițiatică. Încercările prin care trec eroii sînt nenumărate — ei trebuie să meargă pe un pod care se scufundă în apă, sau este făcut dintr-o sabie ascuțită, sau este păzit de lei și monștri. În plus, porțile castelelor sînt străjuite de automate însuflețite, zîne sau demoni. Toate aceste scenarii sugerează trecerea în lumea de dincolo, coborîrea periculoasă în Infern; și cînd astfel de călătorii sînt întreprinse de ființe vii, ele fac parte întotdeauna dintr-o inițiere. Asumîndu-și riscurile unei coborîri în Infern, eroul urmărește cucerirea nemuririi sau un alt scop extraordinar. Nenumăratele încercări prin care trec personajele ciclului arthurian aparțin aceleiași categorii; la sfîrșitul căutării lor, eroii îl vindecă pe rege de boala sa misterioasă și făcînd aceasta regenerează „Țara nimănui", ei înșiși, chiar, ajungînd la supremație. Și se știe că funcția supremației este în general legată de un ritual inițiatic.

Toată această literatură cu bogăția ei de motive și scenarii inițiatice[59] este foarte prețioasă pentru studiul nostru datorită succesului ei la public. Faptul că oamenii ascultau cu încîntare povestirile românești în care clișeele inițiatice reveneau pînă la saturație dovedește, credem, că astfel de aventuri răspundeau unei nevoi profunde a omului medieval. Numai imaginația sa era hrănită de aceste scenarii inițiatice, dar viața imaginară ca și viața onirică este la fel de importantă pentru echilibrul psihic al ființei umane ca viața diurnă. Atingem aici o problemă care depășește competența istoricului religiilor căci aparține pe drept psihologiei. Dar trebuie să o atingem pentru a înțelege ce s-a întîmplat cu majoritatea scenariilor inițiatice cînd și-au pierdut realitatea rituală; au devenit ceea ce, de exemplu, regăsim în romanele arthuriene — motive literare. Aceasta înseamnă că ele își lansează mesajul spiritual într-un alt plan al experienței umane, adresîndu-se direct imaginației. Ceva asemănător s-a petrecut, cu mult timp înainte, cu basmele. Paul Saintyves a încercat să arate că basmele dintr-o anumită categorie sînt inițiatice ca structură — și ca origine, a adăugat el. Alți folcloriști au reluat aceeași teză și,

recent, germanistul olandez Jan de Vries a pus în valoare elementele inițiatice din saga și basme.[60] Indiferent de poziția pe care ne situăm în această controversă asupra originii și semnificației basmelor, este imposibil să negăm că încercările și aventurile eroilor ori eroinelor din basme sînt aproape întotdeauna traductibile în termeni inițiatici. Aceasta mi se pare a avea o importanță capitală: din timpul — greu de determinat —. cînd basmele au căpătat formă ca atare, oamenii, și primitivi și civilizați, le-au ascultat cu o plăcere niciodată satisfăcută. Aceasta echivalează cu a spune că scenariile inițiatice — chiar camuflate, cum sînt în basme — reprezintă expresia unei psiho-drame care răspunde unei nevoi profunde a ființei umane. Fiecare om dorește să cunoască anumite situații periculoase, să înfrunte încercări de excepție, să se aventureze în lumea de dincolo — și el trece prin toate aceste experiențe la nivelul vieții sale imaginare ascultînd ori citind basme sau, la nivelul existenței sale onirice, visînd.

Un alt fenomen, în aparență preponderent literar, dar care comportă, foarte probabil, o organizare inițiatică, este *Fedeli d'Amore*.[61] Reprezentanții acestei mișcări sînt atestați în secolul al treisprezecelea atît în Provence, cît și în Italia, Franța și Belgia. *Fedeli d'Amore* era o miliție secretă și spirituală devotată cultului „Femeii unice" și inițierii în misterul „Iubirii". Toți utilizau un „limbaj ascuns" (*parlar cruz*), astfel încît doctrina lor să nu fie accesibilă acelei *la gente grosa*, cum se exprimă unul dintre cei mai renumiți *Fedeli*, Francesco da Barrberino (1264–1348). Jacques de Baisieux, alt *Fedeli d'Amore*, prescrie, în poemul său *C'est des fiez d'amours*, că *Fedeli* „nu trebuie să dezvăluie sfaturile Iubirii, ci să le ascundă cu grijă"[62]. Faptul că inițierea prin Iubire era de natură spirituală reiese limpede din interpretarea lui Jacques de Baisieux a cuvîntului *amor*:

> A *senefie en sa partie*
> Sans, *et* mor *senefie* mort;
> *Or l'assemblons, s'aurons* sans mort.[63]

„Femeia" simbolizează intelectul transcendent, Înțelepciunea. Iubirea pentru o femeie îl trezește pe adept din letargia

în care a căzut lumea creștină din cauza nevredniciei spirituale a Papei. În scrierile membrilor *Fedeli d'Amore* întîlnim aluzii la „o văduvă care nu e văduvă": este *Madonna intelligenza* care a rămas „văduvă" pentru că soțul ei, Papa, a murit în viața spirituală dedicîndu-se exclusiv lucrurilor trecătoare.

În accepțiune strictă, aceasta nu este o mișcare eretică, ci doar un grup secret care nu mai acorda papilor statutul de conducător spiritual al creștinătății. Nu se știe nimic despre riturile lor inițiatice, dar trebuie să fi existat așa ceva deoarece *Fedeli d'Amore* constituiau o miliție și țineau reuniuni secrete. Dar *Fedeli d'Amore* sînt importanți în primul rînd pentru că ilustrează un fenomen care va deveni mai pronunțat: comunicarea unui mesaj spiritual secret prin literatură. Dante este exemplul cel mai renumit al acestei tendințe — care anticipează lumea modernă — de a considera arta și, în special, literatura mijlocul exemplar de comunicare a unei teologii, metafizici sau chiar soteriologii.

Aceste cîteva observații ne ajută să înțelegem ce au devenit motivele inițierii în lumea modernă — înțelegînd prin termenul „lume modernă" diferitele categorii de indivizi care nu mai au nici o experiență religioasă adevărată și care trăiesc o existență desacralizată într-o lume desacralizată. O analiză atentă a comportamentului, credințelor și idealurilor lor ar putea dezvălui o întreagă mitologie camuflată și fragmente ale unei religii uitate și degradate. Ceea ce nu ne surprinde deoarece, ca *homo religiosus*, omul a devenit pentru prima oară conștient de propriul mod de a fi. Fie că vrea, fie că nu vrea, omul nereligios al epocii moderne continuă tiparele de comportament, credințele și limbajul lui *homo religiosus* — deși le desacralizează totodată, le golește de semnificațiile originare. S-ar putea arăta, de exemplu, că festivitățile și sărbătorile unei societăți nereligioase sau ostentativ nereligioase, ceremoniile publice, spectacolele, competițiile sportive, organizațiile tinerilor, propaganda prin imagini și sloganuri, literatura pentru consumul de masă, toate mai păstrează structura miturilor, simbolurilor, riturilor, deși acestea au fost golite de conținutul lor religios.[64] Dar mai este ceva: în activitatea imaginativă și experiențele onirice ale omului modern continuă să fie

răspîndite simboluri, figuri și teme religioase. Cum le place unor psihologi să repete: inconștientul este religios.[65] Dintr-un anumit punct de vedere, se poate spune că în omul societăților desacralizate religia a devenit „inconștientă"; ea se află îngropată în stratul cel mai profund al ființei sale; dar aceasta nu înseamnă că ea nu continuă să îndeplinească o funcție esențială în economia psihicului.

Revenind la elementele inițiatice, acestea încă pot fi recunoscute, alături de alte structuri ale experienței religioase, în viața imaginară și onirică a omului modern. Dar le recunoaștem, de asemenea, în anumite tipuri de încercări reale pe care le înfruntă — în crizele spirituale, singurătatea și disperarea pe care fiecare ființă omenească trebuie să le traverseze pentru a accede la o existență responsabilă, autentică și creatoare. Caracterul inițiatic al acestor încercări nu este înțeles ca atare, dar nu este mai puțin adevărat, cu toate acestea, că omul devine *el însuși* numai după ce a rezolvat o serie de situații disperat de dificile și chiar periculoase, adică după ce a suferit „torturi" și „moarte" urmate de trezirea la o altă viață, calitativ diferită pentru că este regenerată. La o examinare mai atentă, observăm că viața umană este alcătuită dintr-o serie de încercări, de „morți" și „învieri". E adevărat că în cazul omului modern, nemaiexistînd o experiență religioasă asumată total și conștient, inițierea nu mai îndeplinește o funcție ontologică, nu mai include o schimbare radicală a modului de a fi al inițiatului sau mîntuirea lui. Scenariile inițiatice funcționează numai în planul vital și cel psihologic. Cu toate acestea, ele continuă să funcționeze și de aceea am spus că procesul inițierii pare a fi coexistent cu întreaga condiție umană.

Cîteva remarci finale

Ajunși la capătul cercetării noastre, să aruncăm o privire în urmă asupra drumului parcurs. Am constatat că diferitele tipuri de inițiere pot fi împărțite în două categorii: 1. riturile de pubertate, grație cărora adolescenții acced la sacru, la cunoaștere și la sexualitate, pe scurt devin cu adevărat *ființe umane*; 2. inițieri specializate pe care le întreprind anumiți indivizi pentru a transcende condiția lor umană și a deveni protejații

Ființelor Supranaturale sau chiar egalii lor. Am mai observat că, deși dispune de anumite scenarii care îi sînt oarecum rezervate, această a doua categorie de inițiere utilizează în general temele proprii riturilor de pubertate. Pentru că nu putem să prezentăm aici distribuția geografică[66] a acestor două categorii de inițiere și nici să le schițăm istoriile respective, ne vom mulțumi să trecem în revistă cîteva concluzii care se desprind din studiul nostru.

1. Deși riturile de pubertate la primitivi sînt asociate în general cu acel *bull-roarer* și cu circumcizia, *aceasta nu se întîmplă întotdeauna*. Putem să conchidem, așadar, că inițierea constituie un fenomen autonom și unic, care poate exista — și de fapt există — fără mutilări corporale și rituri dramatice, cu care inițierea este asociată de obicei.

2. Inițierile de pubertate sînt extrem de răspîndite și atestate la populațiile cele mai vechi — australiene, din Țara de Foc, californiene, boșimane, hotentote etc. Cu toate acestea, există societăți primitive la care se pare că riturile de pubertate sînt inexistente sau sînt extrem de rudimentare; este cazul anumitor populații arctice și nord-asiatice. Dar viața religioasă a acestor populații este dominată de șamanism și, cum am văzut, individul devine șaman prin intermediul unei inițieri lungi și uneori dramatice. În mod similar, deși în prezent riturile de pubertate au dispărut aproape cu totul în Polinezia, societățile secrete înfloresc acolo; iar acestea utilizează întotdeauna scenarii inițiatice. Rezultă că, într-un fel sau altul, riturile de inițiere sînt universal răspîndite în lumea primitivă, fie sub forma ceremoniilor de pubertate, fie sub cea a riturilor de intrare în *männerbünde*, fie, în sfîrșit, a încercărilor inițiatice indispensabile realizării unei vocații mistice.

3. În ochii celor care le practică, inițierile sînt considerate ca fiind revelate de Ființele divine sau supranaturale. Ceremonia inițiatică este astfel o *imitatio dei*; celebrînd-o, se retrăiește Timpul sacru primordial și neofiții, alături de toți inițiații, împărtășesc prezența Zeilor sau a Strămoșilor mitici. Inițierea este, prin urmare, o recapitulare a istoriei sacre a lumii și a tribului. Cu această ocazie, întreaga societate se adîncește în Timpurile mitice ale originii și reapare regenerată.

4. Scenariile inițiatice se deosebesc vizibil: nu trebuie decît să comparăm simplitatea inițierii Kurnai cu ceremoniile similare australiene sau melaneziene. Unele tipuri de inițiere de pubertate se leagă organic de anumite culturi; am avut prilejul să arătăm solidaritatea structurală între un motiv inițiatic sau altul și societățile de vînători sau agricultori. Ca orice alt fapt de cultură, fenomenul inițierii este și un fapt istoric. Pe de altă parte, inițierea implică o experiență existențială — experiența morții rituale și revelația sacrului; adică prezintă o dimensiune metaculturală și transistorică. Acesta este motivul pentru care aceeași temă inițiatică este în continuare activă în societăți cultural-eterogene. Anumite scenarii din misterele greco-orientale sînt deja atestate în culturi primitive ca cele australiene sau africane.

5. Pentru comoditatea cititorului, să amintim din nou temele și motivele inițiatice care se disting prin frecvența și răspîndirea lor: (a) tema cea mai simplă, cuprinzînd numai separarea neofitului de mamă și introducerea sa în sacru; (b) cea mai dramatică temă, care comportă circumcizia, încercările, torturile, adică o moarte simbolică urmată de resurecție; (c) scenariul în care ideea morții este înlocuită de ideea unei noi gestații urmată de o nouă naștere și în care inițierea se exprimă în primul rînd în termenii embriologiei și ginecologiei; (d) schema al cărei element esențial este retragerea individuală în sălbăticie și căutarea unui spirit protector; (e) scenariul specific inițierilor eroice în care accentul cade pe victoria obținută prin mijloace magice (metamorfozarea într-o sălbăticiune, frenezia etc.); (f) modelul caracteristic inițierii șamanilor și a altor specialiști în sacru, care comportă atît o coborîre în Infern, cît și o ascensiune la Cer (teme esențiale: dezmembrarea corpului și înnoirea viscerelor, escaladarea arborilor; (g) motivul pe care îl putem numi „paradoxal" pentru că trăsătura sa principală o constituie încercări de neconceput la nivelul experienței umane (încercări de tipul Symplegade). Este adevărat că aceste încercări de tip Symplegade sînt oarecum o parte integrantă a tuturor tiparelor precedente (cu excepția, desigur, a primului); și totuși, putem vorbi despre un motiv paradoxal

pentru că acesta poate fi detașat de complexul ritual și, ca simbol, poate îndeplini o funcție importantă în mituri și folclor: cea a dezvăluirii structurilor realității ultime și a spiritului.

6. După cum am constatat, mai multe scenarii inițiatice pot să coexiste în cadrul aceleiași culturi. O astfel de pluralitate de scenarii poate fi explicată istoric prin influențele succesive exercitate, în cursul timpului, asupra culturii respective. Dar trebuie să ținem cont, în egală măsură, de caracterul metacultural al inițierii: regăsim aceleași motive inițiatice în visele și viața imaginară atît a omului modern, cît și a primitivului. Pentru a repeta: este vorba de o experiență existențială fundamentală în condiția umană. Iată de ce este întotdeauna posibilă reînvierea schemelor arhaice ale inițierii în societățile foarte evoluate.

7. Nu putem spune că există o „evoluție" atunci cînd o temă inițiatică cedează locul alteia, nici că o temă derivă genetic din cea precedentă și nici, în cele din urmă, că o temă anume este superioară altora. Fiecare reprezintă o creație suficientă sieși. Totuși, este important să remarcăm aici că: intensitatea dramatică a scenariilor inițiatice sporește în culturile mai complexe; riturile elaborate, măștile și încercările crude sau terifiante își fac apariția în culturi similare. Scopul tuturor acestor inovații este de a face experiența morții rituale mai intensă.

8. Deja în culturile arhaice moartea inițiatică este justificată de un mit al originii care poate fi rezumat după cum urmează: o Ființă supranaturală a încercat să înnoiască oamenii, omorîndu-i pentru a-i învia „schimbați"; pentru un anume motiv, oamenii au omorît această Ființă Supranaturală, dar mai tîrziu au celebrat rituri secrete inspirate de această dramă; mai precis, moartea violentă a Ființei Supranaturale a devenit misterul central, reactualizat cu prilejul fiecărei noi inițieri. Moartea inițiatică este, așadar, repetiția morții Ființei Supranaturale, întemeietoarea misterului. Din moment ce, în timpul inițierii, se repetă drama primordială, se reproduce, de asemenea, destinul Ființei Supranaturale: moartea sa violentă. Grație anticipației rituale, moartea însăși este sanctificată, adică este

încărcată cu o valoare religioasă. Moartea este evaluată ca un moment esențial în existența Ființei Supranaturale. Murind ritual, inițiatul participă la condiția supranaturală a întemeietorului misterului. Prin această valorizare, moartea și inițierea devin interșanjabile; aceasta înseamnă că moartea concretă este asimilată în cele din urmă unui rit de tranzacție spre o condiție superioară. Moartea inițiatică devine condiția *sine qua non* a întregii regenerări spirituale și, în final, a supraviețuirii sufletului și chiar a nemuririi lui. Și una dintre consecințele cele mai importante pe care riturile și ideologiile inițiatice le-au avut în istoria omenirii a fost că această valorizare religioasă a morții rituale a condus în cele din urmă la stăpînirea spaimei de moartea *reală* și la credința în posibilitatea unei supraviețuiri pur spirituale a ființei umane.

Nu trebuie niciodată să se piardă din vedere faptul că moartea inițiatică semnifică în același timp sfîrșitul omului „natural" necultural și trecerea la o nouă modalitate de existență — cea a unei ființe „născută întru spirit", adică o ființă care nu trăiește numai în realitatea imediată. Astfel, moartea inițiatică este o parte integrantă a procesului mistic prin care novicele devine *altul*, transformat în concordanță cu modelul revelat de Zei sau de Strămoșii mitici. Aceasta înseamnă că omul devine cu adevărat om în măsura în care încetează a fi om natural și se aseamănă cu o Ființă Supranaturală.

Interesul inițierii pentru înțelegerea mentalității arhaice constă îndeosebi în faptul că ea ne arată că omul adevărat — omul spiritual — nu este *dat*, nu este rezultatul unui proces natural. El este „făcut" de către învățații bătrîni după modelele revelate de Ființele Divine și conservate în mituri. Acești învățați bătrîni constituie elitele spirituale ale societăților arhaice. Ei sînt cei care știu, care cunosc lumea spiritului, lumea cu adevărat umană. Funcția lor este să reveleze noilor generații sensul profund al existenței și să-i ajute pe tineri să-și asume responsabilitatea de a fi adevărați și, în consecință, de a participa la cultură. Dar, deoarece pentru societățile arhaice „cultura" este suma valorilor primite de la Ființele Supranaturale, funcția inițierii se poate rezuma la aceasta: ea dezvăluie fiecărei noi generații o lume deschisă transumanu-

lui, o lume pe care, în terminologia noastră filozofică, ar trebui s-o numim transcendentală.

Epilog

Așa cum am văzut, omul modern nu mai cunoaște inițierea de tip tradițional. Anumite teme inițiatice supraviețuiesc încă în creștinism, dar diferitele confesiuni creștine nu le mai recunosc valoarea de inițiere. Ritualurile, imageria și vocabularul împrumutate de la misterele Antichității tîrzii și-au pierdut aura inițiatică; timp de cincisprezece secole ele au fost o parte integrantă a simbolismului și ceremonialului Bisericii.

Aceasta nu înseamnă că nu au existat și nu există încă grupuri mici care încearcă să reînvie sensul „ezoteric" al instituțiilor Bisericii Catolice. Încercarea scriitorului J. K. Huysmans este cea mai cunoscută, dar nu singura. Aceste încercări nu au avut aproape nici un răspuns în afara cercurilor restrînse de scriitori și ocultiști amatori. Este adevărat că în ultimii treizeci de ani autoritățile catolice au manifestat mult interes pentru imagini, simboluri și mituri. Dar aceasta se datorește în principal renașterii mișcării liturgice, redescoperirii patrologiei grecești și importanței sporite acordate experienței mistice. Nici unul dintre aceste curente nu a fost inițiat de un grup ezoteric. Dimpotrivă, Biserica Romană prezintă vizibil aceeași dorință de a trăi în istorie și de a-și pregăti adepții să facă față problemelor actualității istorice pe care o au și Bisericile protestante. Dacă numeroși preoți catolici sînt mult mai interesați de studiul simbolurilor decît erau preoții catolici, în general, cu treizeci de ani în urmă, acest interes nu se aseamănă cu cel al lui Huysmans și prietenii lui, ci vizează mai buna înțelegere a dificultăților și crizelor credincioșilor lor. Din același motiv, psihanaliza este tot mai mult studiată și aplicată de preoții diferitelor confesiuni creștine.

Cu siguranță, există astăzi un număr considerabil de secte oculte, societăți secrete, grupuri pseudoinițiatice, mișcări ermetiste ori neospiritualiste etc. Societatea Teozofică, Antropozofia, Neo-vedantismul sau Neo-budismul nu sînt decît expresiile cele mai cunoscute ale unui fenomen cultural

atestat aproape pretutindeni în lumea occidentală. Nu este un fenomen nou. Interesul pentru ocultism, însoțit de o tendință de formare a unor societăți sau grupuri mai mult sau mai puțin secrete, apare deja în Europa secolului al șaisprezecelea și atinge punctul culminant în secolul al optsprezecelea. Singura mișcare secretă care prezintă o anume coerență ideologică, care are deja o istorie și care se bucură de prestigiu social și politic este Francmasoneria. Celelalte organizații pretins inițiatice sînt în majoritate improvizații recente și hibride. Interesul lor este îndeosebi sociologic și psihologic; ele ilustrează dezorientarea unei părți din lumea modernă, dorința de a găsi un substitut pentru credința religioasă. De asemenea, ilustrează atracția ireductibilă spre mistere, ocult, lumea de dincolo, care face parte din ființa umană și care poate fi observată în toate epocile și la toate nivelurile de cultură, îndeosebi în perioade de criză.

Nu toate organizațiile secrete și ezoterice ale lumii moderne presupun rituri de intrare sau ceremonii inițiatice. Inițierea este redusă de obicei la o instruire livrescă. (Numărul de cărți și reviste inițiatice care se publică în lume este impresionant.) În ceea ce privește grupurile oculte care practică o inițiere formală, puținul care se știe despre ele arată că „riturile" lor sînt fie inventate, fie inspirate de anumite cărți despre care se crede că ar conține revelații prețioase despre inițierile din Antichitate. Aceste așa-numite rituri inițiatice denotă adesea o sărăcie spirituală deplorabilă. Faptul că adepții lor le socotesc mijloace infailibile de a accede la o gnoză supremă dovedește în ce măsură omul modern a pierdut simțul inițierii tradiționale. Dar succesul acestor grupuri dovedește, de asemenea, nevoia profundă a omului de a fi inițiat, adică de a fi regenerat, de a participa la viața spiritului. Dintr-un anumit punct de vedere, sectele și grupurile pseudo-inițiatice îndeplinesc o funcție pozitivă, ele ajutîndu-l pe omul modern să găsească un sens spiritual existenței lui drastic desacralizate. Un psiholog ar spune tocmai că neautenticitatea extremă a riturilor așa-zis inițiatice este puțin semnificativă; important este faptul că psihicul profund al participantului recapătă, datorită acestor „rituri", un anume echilibru.

Majoritatea grupurilor pseudooculte este iremediabil sterilă. Nu li se poate atribui nici o creație culturală importantă. Dimpotrivă, cele cîteva opere moderne în care temele inițiatice sînt descifrabile — de exemplu, *Ulyses* de James Joyce, *Waste Land* de T. S. Eliot — au fost create de scriitori și artiști care nu se pretind inițiați și nu aparțin vreunui cerc ocult.

Și astfel revenim la problema pe care am atins-o înainte: temele inițiatice rămîn vii îndeosebi în inconștientul omului modern. Acest lucru e confirmat de simbolismul inițiatic al anumitor creații artistice — poezii, romane, opere plastice, filme —, dar și de receptarea lor de către public. O astfel de acceptare masivă și spontană dovedește, credem, că în adîncul ființei sale omul modern este încă sensibil la scenarii sau mesaje inițiatice. Motive inițiatice se regăsesc chiar și în terminologia folosită pentru interpretarea acestor lucrări. Se spune, de exemplu, că un film sau o carte redescoperă miturile și încercările Eroului în căutarea nemuririi, că atinge misterul izbăvirii lumii, că dezvăluie secretele regenerării prin femeie sau iubire etc.

Nu este surprinzător faptul că mulți critici sînt tot mai atrași de implicațiile religioase și, în special, de simbolismul inițiatic al operelor literare moderne. Literatura joacă un rol important în civilizația contemporană. Lectura însăși, ca distracție și evadare din prezentul istoric, constituie una din trăsăturile caracteristice ale omului modern. Așadar, este firesc ca omul modern să caute să-și satisfacă nevoile religioase refulate sau insuficient satisfăcute citind anumite cărți care, deși aparent „profane", conțin de fapt figuri mitologice camuflate în personaje contemporane și prezintă scenarii inițiatice sub masca unor întîmplări cotidiene.

Autenticitatea acestei dorințe semiconștiente sau inconștiente de a împărtăși încercările care regenerează și în cele din urmă salvează Eroul este dovedită, printre altele, de prezența temelor inițiatice în visele și activitatea imaginativă a omului modern. C. G. Jung a insistat asupra faptului că procesul pe care îl numește individualizare și care, după părerea sa, constituie scopul ultim al vieții umane, se realizează printr-o serie de încercări de tip inițiatic.

După cum am mai spus, inițierea se află în miezul oricărei existențe umane autentice. Și aceasta din două motive: pe de o parte, pentru că orice viață umană autentică presupune crize profunde, încercări, suferință, pierderea și recucerirea eului propriu, „moarte și înviere"; pe de altă parte, indiferent de gradul de împliniri la care a ajuns, la un moment dat, orice om își vede viața ca pe un eșec. Această viziune nu izvorăște dintr-o judecată morală făcută asupra trecutului său, ci dintr-un sentiment obscur că și-a pierdut vocația, că a trădat ce-a fost mai bun în el. În astfel de momente de criză totală, numai o singură speranță pare să ofere o soluție: aceea de a-și lua viața de la capăt. Aceasta înseamnă, pe scurt, că omul care suferă o astfel de criză visează la o viață nouă, regenerată, pe deplin realizată și având un sens. Aceasta este cu totul altceva și reprezintă mult mai mult decît dorința obscură a fiecărui suflet omenesc de a se reînnoi periodic asemenea cosmosului. Speranța și visul acestor momente de criză totală sînt de a obține o *renovatio* definitivă și totală, care să poată transforma existența. O astfel de reînnoire este rezultatul tuturor convertirilor religioase autentice.

Dar convertirile autentice și definitive sînt foarte rare în societățile moderne. Pentru noi, acest lucru conferă și mai mult sens faptului că și oamenii nereligioși simt uneori în adîncul ființei lor dorința unei astfel de transformări spirituale care, în alte culturi, constituie tocmai țelul inițierilor. Nu stă în intenția noastră să determinăm în ce măsură inițierile tradiționale și-au îndeplinit promisiunile. Important este că ele și-au anunțat intenția și au revendicat puterea de a transmuta existența umană. Nostalgia unei *renovatio* inițiatice care apare sporadic din străfundurile omului modern nereligios ni se pare, așadar, foarte semnificativă: ea reprezintă expresia modernă a eternei nostalgii a omului de a descoperi un sens pozitiv morții, de a accepta moartea ca pe un rit de trecere într-un mod superior de a fi. Dacă putem spune că inițierea constituie o dimensiune specifică a existenței umane este înainte de toate pentru că numai inițierea conferă morții o funcție pozitivă: aceea de a pregăti noua naștere, pur spirituală, accesul la un mod de a fi nesupus acțiunii devastatoare a Timpului.

Note

CUVÎNT ÎNAINTE

1. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951; *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, 1955, care a apărut și în traducere engleză: *Yoga: Immortality and Freedom* în toamna anului 1958, New York, Colecția Bollingen, nr. LVI; și *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1956.

INTRODUCERE

1. Cf. A. van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1909.

CAPITOLUL I. MISTERE INIȚIATICE ÎN RELIGIILE PRIMITIVE

1. Cf. A. van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1909 și H. Webster, *Primitive Secret Societies: A Study in Early Politics and Religion*, New York, 1908.

2. „O clasă nu își poate iniția propriii tineri, dar ambele clase pot colabora la acest ceremonial. Pe de altă parte, în acele triburi care nu mai au o organizare pe clase într-un stadiu vital, adunarea bărbaților inițiați este cea care execută ceremonialurile. Acesta este cazul triburilor Kurnai și Chepara." A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, Londra, 1904, p. 512.

3. Webster, *Primitive Secret Societies*, p. 139, nota 2.

4. Howitt, *Native Tribes*, pp. 514 și urm.

5. Ca la multe triburi australiene, stîlpul joacă un rol important în ritual: este lăsat să cadă în direcția în care s-a decis să fie executat ceremonialul; cf. R. H. Mathews, „The Bora or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXIV (1895), 411–427; XXV (1896), 318–339, în special 327.

6. *Ibid.*, XXIV, 422.

7. *Ibid.*, XXV, 325.

8. *Ibid.*, XXV, 414 și urm.

9. *Ibid.*, XXIV, 418.

10. P.E. Worms, „Djamar, the Creator", *Anthropos*, 45 (1950), 650–651 și nota 80. Acesta este un tip de comportament religios propriu tuturor popoarelor din cultura arhaică. În Australia, atunci cînd inițiatorul ia parte la un ceremonial religios, „atît el cît și cei din jurul său realizează că nu mai este el însuși: este marele erou din « timpul-vis » al cărui rol îl reiterează fie și pentru cîteva minute", A.P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, Sidney, 1946, p. 13. Cf. și lucrarea noastră *The Myth of Eternal return*, trad. în engleză de Willard R. Trask, New York, 1954, pp. 32 și urm.

11. B. Spencer și F.J. Gillen, *The Arunta*, Londra, 1927, I, 188.

12. Howitt, *Native Tribes*, p. 626.

13. *Ibid.*, p. 526. Și la tribul Wotjobaluk novicele este „fript" la foc; cf. *Ibid.*, p. 615. Focul joacă un rol important și în ceremonialurile inițiatice ale altor triburi australiene; cf. B. Spencer și F.J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1904, pp. 389 și urm., și *The Arunta*, I, 295 și urm.; W.L. Warner, *A Black Civilisation*, New York, 1937, p. 325; F. Speiser, „Über Initiationen in Australien und Neuguinea", *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, 1929, pp. 216–218; G. Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, New York, 1945, pp. 113 și urm. „Coacerea la foc" este atestată și în unele inițieri ale vracilor; cf. Elkin, *Aboriginal Men*, pp. 91 (la populația vorbitoare de Kattang), 129 (la tribul Maitakudi).

14. Howitt, *Native Tribes*, pp. 525 și urm. Sau, cum se exprima un informator de la Cape York, novicii sînt „furați de la mamă". D.F. Thomson, „The Hero Cult, Initiation and Totemism on Cape York", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXIII (1933), 474.

15. Howitt, *Native Tribes*, p. 530.

16. *Ibid.*, pp. 584 și urm.

17. R.H. Mathews, „The Burbung of the Wiradjurí Tribes", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXV (1896), 295–318; XXVI (1897), 272–285, mai ales I, 307 și urm., și II, 272 și urm.

18. În treacăt fie spus, dispariția în văzduh a lui Mungan-Ngaua este echivalentă cu transformarea sa într-un zeu îndepărtat și pasiv, un fenomen destul de frecvent în cazul Zeilor Creatori ai religiilor primitive. Cf. lucrarea noastră, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. de Mariana Noica, Humanitas, București, 1992, pp. 57–59.

19. Howitt, *Native Tribes*, pp. 628 și urm.

20. Aceasta este opinia lui W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, III (Münster, 1931), 621–623. Simplitatea inițierii, respectiv absența oricărei mutilări rituale (cum ar fi scoaterea inci-

sivului, circumcizia) este, de asemenea, caracteristică unor triburi din teritoriile nordice. Vezi descrierile ceremonialurilor inițiatice la locuitorii insulei Melville, la populația din Port Essington, la triburile Kakadu și Larakia făcute de B. Spencer în *Native Tribes of the Northern Territory* (Londra, 1914), pp. 91 și urm., 115 și urm., 121 și urm., 153 și urm. Speiser este de părere că în teritoriile nordice și cu deosebire în insula Melville inițierea este forma originală și, prin urmare, cea mai veche a inițierilor australiene. (Cf. „Ueber Initiationen", pp. 59–71, 247; Speiser plasează inițierea Kurnai imediat după tipul inițiatic al teritoriilor nordice, *ibid.*, p. 249.) Clasificarea lui Speiser nu convinge întru totul pentru că teritoriile nordice și mai ales insula Melville au fost supuse unor puternice influențe malaeziene. Vezi mai jos, p. 149, nota 36.

21. Traseul urmat de procesiune din tabără pînă la munte reprezintă puntea de legătură între cele două cercuri ale terenului sacru; cf. Howitt, *Native Tribes*, p. 536.

22. *Ibid.*, p. 543.

23. Spencer și Gillen, *The Arunta*, I, 187. Recapitularea dramatică și coregrafică a evenimentelor primordiale este o temă comună tuturor inițierilor asutraliene. Cf. și Thomson, „The Hero Cult", pp. 488 și *passim*; R. Piddington, „Karadjeri Initiation", *Oceania*, III (1932–1933), 70 și urm.

24. Howitt, *Native Tribes*, p. 557.

25. *Ibid.*, p. 559.

26. *Ibid.*, p. 527–562.

27. *Ibid.*, pp. 585 și urm.

28. R. H. Mathews, „The Burbung of the Wiradjuri Tribes", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXV (1896), 311.

29. *Ibid.*, p. 297.

30. A. L. P. Cameron, „On Some Tribes of New South Wales", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XIX (1885), 344 și urm., 357–358; cf. și Howitt, *Native Tribes*, 588–589. Un ritual și un mit similar se mai întîlnesc la tribul Euahlayi; cf. K. L. Parker, *The Euahlayi Tribe* (Londra, 1905), pp. 62–64.

31. Howitt, *Native Tribes*, p. 596.

32. Spencer și Gillan, *Northern Tribes of Central Australia*, pp. 343, 347, 366.

33. Howitt, *Native Tribes*, p. 502. Vezi alte exemple în lucrarea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris 1951), pp. 134 și urm.

34. Howitt, *Native Tribes*, pp. 587–588.

35. *Ibid.*, p. 654.

36. *Ibid.*, p. 647. Cf. interdicția impusă novicilor de la Cape York de a bea în timpul zilei. Thomson, „The Hero Cult", p. 483.

37. La triburile Yamana, Halakwulup și Selknam inițiații sînt obligați să bea cu un os de pasăre. Cf. J. Haeckel, „Jugendweihe und Männeerfest auf Feuerland. Ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stellung", *Mitteilungen der Osterreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie*, LXXIII–LXXVII, (1947), pp. 91, 114.

38. „Înainte de a ajunge la destinație, tinerii sînt forțați să străbată terenuri cu ierburi înalte și stufăriș și să se urce în arbori mici pentru a-și pune la încercare forța fizică." J. Nilles, „The Kuman of the Chimbu Region, Central Highlands, New Guinea", *Oceania*, XXI (1950), 37.

39. Haeckel, „Jugendweihe"; cf. Schmidt, *Ursprung*, II (1929), 949.

40. Schmidt, *Ursprung*, V (1935), 78; VI (1937), 132.

41. Howitt, *Native Tribes*, p. 563. Un alt ritual prohibitiv este cel care interzice atingerea trupului cu degetele; neofitul este obligat să se folosească de un băț pentru a se scărpina; cf. Thomson, „The Hero Cult", p. 483. Același obicei se întîlnește la triburile din Țara de Foc, cf. Schmidt, *Ursprung*, VI, 132–133.

42. Piddington, „Karadjeri Initiation", p. 67.

43. N. B. Tindale, „Initiation among the Pitjandara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia", *Oceania*, VI, (1935), 222–223.

44. Spencer și Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 365; Warner, *Black Civilisation*, pp. 260–285; Piddington, „Karadjeri Initiation", p. 67; Róheim, *Eternal Ones*, p. 13.

45. Cf., de exemplu, Tindale, „Initiation", p. 220.

46. C. P. Mountford, *Brown Men and Red Sand*, (Melbourne, 1948), p. 33.

47. Spencer și Gillen, *The Arunta*, I, 175 și urm. Pentru tribul Pitjandara, cf. Tindale, „Initiation", p. 213.

48. Howitt, *Native Tribes*, p. 609. La tribul Arunta, novicii îmbrățișează stîlpul sacru după ce au suferit subincizia (Spencer și Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 342). În prezent, pentru anumite clanuri Arunta – de exemplu Achilpa — stîlpul sacru (*kauwa-auwa*) este un simbol al *axis mundi*. (Cf. Spencer și Gillen, *The Arunta*, I, 378 și urm.) Despre funcția rituală și semnificația cosmologică a stîlpului sacru la tribul Achilpa vezi E. de Martino, „Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXII (1951–52), 51–66.

49. Howitt, *Native Tribes*, p. 631.

50. R. H. Mathews, „The Burbung", XXVI (1897), 277.

51. Piddington, „Karadjeri Initiation", p. 79.

52. Howitt, *Native Tribes*, pp. 581–582. A. P. Elkin dă următoarele detalii în privința coardei magice a vracilor din Australia de sud-est: „Această coardă devine un mijloc de a săvîrși acte uimitoare, cum ar fi trimiterea focului dinăuntrul vraciului înspre exterior asemenea unui fir electric. Dar și mai interesantă este folosirea cordonului pentru a se urca la cer ori pe vîrfurile copacilor sau pentru a călători prin spațiu. Cînd a sosit timpul inițierii, într-un moment de excitație generat de ceremonial, vraciul se întinde pe spate sub un arbore, își trimite cordonul în ramurile acestuia și se cațără pe el pînă la un cuib din vîrf, apoi străbate și alți copaci, iar la apus coboară din nou pe arborele inițial." Elkin, *Aboriginal Men*, p. 64. Pentru riturile și simbolismul ascensiunii, vezi capitolele IV și V.

53. Vezi exemple în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 125 și urm., 134 și urm.

CAPITOLUL II. ÎNCERCĂRI INIȚIATICE

1. Vezi lista triburilor care, deși practică circumcizia, nu cunosc subincizia în lucrarea lui F. Speiser, „Ueber Initiationen in Australien und Neuguinea", pp. 82–84 și în A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Stuttgart, 1933), p. 105.

2. Cf. F. Graebner, „Kulturkreise in Ozeanien", *Zeitschrift für Ethnologie* (1905), p. 764; Speiser, „Uber Initiationen", p. 197.

3. W. Schmidt, „Die Stellung der Aranda", *Zeitschrift für Ethnologie* (1908), pp. 866 și urm., în special pp. 898–900; F. Speiser, „Ueber die Beschneidung in der Südsee", *Acta Tropica* (1944), I, 27. Speiser crede că circumcizia este un element cultural austronezian răspîndit din Indonezia în Melanezia și Australia.

4. Cf. Jensen, *Beschneidung*, pp. 21 și urm., 73 (Africa), 115–128 (America de Nord și de Sud).

5. B. Spencer și F. J. Gillen, *The Arunta* (Londra, 1927), I, 202 și urm.; cf. și lucrarea lor *The Northern Tribes of Central Australia* (Londra, 1904), pp. 334 și urm., 342 și urm. *Bull-roarer* reprezintă mitologia ființei supranaturale Djamar; rotirea acestui instrument face ca Djamar să fie prezent. Cf. P. E. Worms, „Djamar, the Creator", *Anthropos*, XLV (1950), 657.

6. C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien* (Frankfurt am Main, 1920), IV, 24 și urm.

7. N. B. Tindale, „Initiation Among the Pitjandara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia", *Oceania*, VI (1935), 218–219.

8. R. Piddington, „Karadjeri Initiation", *Oceania*, III (1932–33), 71 și urm.

9. H. Basedow, *The Australian Aboriginal* (Adelaide, 1925), pp. 241 și urm.

10. Spencer și Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 501.

11. Despre *bull-roarer* în Australia, cf. O. Zerries, *Das Schwirrholz. Untersuchung über die Verbreitung und Bedeutung des Schwirrens im Kult* (Stuttgart, 1942), pp. 84–125.

12. *Ibid.*, pp. 176 și urm., 193 etc.; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, IV, (Münster, 1931), 61, 86, 200.

13. Despre răspîndirea acestei teme, vezi Zerries, *Das Schwirrholz*, pp. 188 și urm. Pentru *bull-roarer* în Tracia și Grecia antică, cf. R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bologna, 1924), pp. 19–34.

14. Putem adăuga că, dacă *bull-roarer* se leagă întotdeauna de inițiere, reciproca nu este valabilă; inițierea nu implică folosirea cu necesitate a instrumentelor *bull-roarer*. În Australia există inițieri fără *bull-roarer*. (Cf. Speiser, „Ueber Initiationen", p. 156.) Prin urmare, la începuturi, inițierea în pubertate putea avea loc și fără prezența rituală a unor *bull-roarer* (Cf. Speiser, „Ueber Beschneidung", p. 15; Zerries, *Das Schwirrholz*, p. 183). Probabil că *bull-roarer* a ajuns în Australia o dată cu valurile de cultură melaneziană; cf. Speiser, „Kulturgeschitliche Betrachtungen über die Initiationen in der Südsee", *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*, XXII (1945–46), 50 și urm. *Bull-roarer* are semnificații diferite în diferitele religii primitive. La triburile Arunta și Loritja, este considerat trupul tainic al strămoșilor mitici; în Africa, peninsula Malacca, Noua Guinee, și în alte părți, sunetul scos de *bull-roarer* reprezintă vocea strămoșilor (Zerries, *Das Schwirrholz*, p. 184); pentru tribul Pomo simbolizează vocea morților care se întorc periodic pe pămînt la vremea inițierilor (*ibid.*, p. 186).

15. Hermann Baumann a ajuns deja la această concluzie în privința culturii vînătorilor africani (cf. *Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* [Berlin, 1936], pp. 377–384) iar Otto Zerries a stabilit acest lucru în privința altor culturi (*Das Schwirrholz*, pp. 182 și urm.

16. H. Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker* (Wiesbaden, 1955), pp. 8 și passim. La unele triburi africane *bull-roarer* este numit leu sau leopard (cf. Zerries, *Das Schwirrholz*, p. 178), ceea ce clarifică înlănțuirea Ființelor Mitice în: formă animală-*bull-roarer*-circumcizie-moarte mistică-inițiere.

17. Straube, *Die Tierverkleidungen*, p. 198 și urm.

18. Zerries, *Das Schwirrholz*, pp. 194, 231.

19. Cf. exemple în Jensen, *Beschneidung*, p. 130.

20. Junod, citat *ibid.*, p. 55.

21. Vezi exemple, *ibid.*, pp. 27, 104 etc.

22. J. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen* (Leipzig, 1928), pp. 39 și *passim.*

23. Cf. H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos* (Berlin, 1955), p. 212. Pentru alte ființe supraomenești bisexuale în Australia de Nord, vezi A. Lommel, *Die Unambal* (Hamburg, 1952) pp. 10 și urm.

24. Cf. lucrarea noastră „La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques", *Eranos-Jahrbuch*, XXII (1054), p. 78 și urm.

25. W. E. Roth, *Ethonological Studies among the North-West-Central Queens land Aborigines* (Brisbane și Londra, 1897), p. 180. H. Klaatsch atestează credințe similare la tribul Niol-Niol din nord-vestul Australiei; cf. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, p. 124, nota 15.

26. R. M. Berndt, *Kunapipi* (Melbourne, 1951), p. 16.

27. Cf. M. F. Ashley-Montagu, *Coming into Being among the Australian Aborigines. A Study of the Procreative Beliefs of the Native Tribes of Australia* (New York, 1938); A. P. Elkin, *The Australian Aborigines* (Sidney, 1938), p. 158, nota 1, și studiul său asupra lucrării lui Ashley-Montagu în *Oceania*, VIII (1938), 376–380; Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane* (Philadelphia, 1939), p. 43. Ar mai trebui adăugat că unii etnologi neagă faptul că aborigenii australieni nu cunosc adevărata cauză a concepției; cf. W. L. Warner, *A Black Civilisation* (New York, 1937), pp. 23–24, 595; D. F. Thomson, „Fatherhood in the Wik-Monkam Tribe", *American Anthropologist*, XXXVIII (1936), 374–393; Géza Róheim, „The Nescience of the Aranda", *British Journal of Medical Psychology*, XVII, (1938), 343–560; R. M. Berndt și C. H. Berndt, *Sexual Behavior in Western Arnhem Land* (New York, 1951), pp. 80 și urm. Dar vezi și M. F. Ashley-Montagu, „Nescience, science, and Psycho-Analysis", *Psychiatry*, IV (1941), pp. 45–60.

28. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, p. 57; Jensen, *Beschneidung*, p. 33 (Africa), 129 și urm. (novicii sînt îmbrăcați în veșminte de fete și costumația este arsă la terminarea inițierii).

29. W. Ellis, *Polynesian Researches*, ediția a doua, (Londra, 1831), I, 324; W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955), pp. 43 și urm., 77.

30. W. Schmidt, „Die Geheime Junglingsweihe der Karesau-Insulaner, Deutsch-Neu-Guinea", *Anthopos*, II (1907), 1029–1056.

31. P. Wirz, *Die Marind-Anim* (Hamburg, 1922), II, 3, pp. 43 și urm.; Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, p. 228.

32. A. C. Haddon, „The Secular and Ceremonial Dances of Torres Straits", *International Archiv Für Ethnologie*, VI (1893), 131 și urm., 140 și urm.

33. A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londra, 1904), pp. 658 și urm. Ceremonialul este destul de răspîndit în Australia; cf. Piddington, „Karadjeri Initiation", p. 71; C. P. Mountford, *Brown Men and Red Sand*, (Melbourne, 1948), p. 32; G. Róheim, *The Eternal Ones of the Dream* (New York, 1945), p. 218 etc.; Berndt, *Kunapipi*, p. 36 (deschiderea unei vene în braț este echivalentul redeschiderii inciziei uretrale).

34. Piddington, „Karadjeri Initiation", p. 72; Howitt, *Native Tribes*, p. 676 (Itchumundi); Warner, *A Bloak Civilisation*, pp. 272 și urm.; D. Bates, *The Passing of the Aborigines* (New York, 1939), pp. 41 și urm., 144 și urm.; Róheim, *The Eternal Ones*, pp. 227 și urm., 230 și urm.

35. Margaret Mead, „The Mountain Arapesh", *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, II (1940), 348 și urm.

36. Albert Anfinger, „Einige ethnographische Notizen zur Beschneidung in Neuguinea", *Ethnos*, VI (1941), 37 și urm. Același obicei este respectat și în Wogeo, una dintre insulele Schouten din teritoriul Noii Guinee: „Femeile se curăță automat prin procesul menstruației, dar bărbații, pentru a se putea apăra de boli, trebuie să-și incizeze periodic penisul lăsînd să curgă sînge. Această operație este numită adesea menstruația bărbaților". I. Hogbin, *Oceania*, V (1935), 330; menționată și de Ashley-Montagu, *Coming into Being*, p. 303.

37. Alphons Schäfer, „Zur Initiation im Wagi-Tal", *Anthropos*, XXXIII (1938), 421 și urm.

38. J. Nilles, „The Kuman of the Chimbu Region, Central Highlands, New Guinea", *Oceania*, XXI (1950), 37.

39. Ashley-Montagu, *Coming into Being*, pp. 302 și urm.

40. Cf., de exemplu, Tindale, „Initiation among the Pitjandjara", p. 208; Róheim, *The Eternal Ones*, p. 229 și urm. Vezi și B. Bettelheim, *Symbolic Wounds; Puberty Rites and the Envious Male* (Glencoe, III, 1954), pp. 173 și urm. Despre cronologia culturală a Australiei, cf. D. S. Davidson, *The Chronological Aspects of Certain Australian Social Institutions* (Philadelphia, 1928), „Archaeological Problems in Northern Australia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXV (1934), 145–184, și „North-Western Australia and the Question of Influences from the East Indies", *Journal of the American Oriental Society*, LVIII (1928), 61–80; F. D. McCarthy, „The Prehistoric Cultures of Australia", *Oceania*, XIX (1949), 305–319; și „The

Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Aboriginal Cultures", *Journal of the Polynesian Society*, LXII (1953), 243–261.

41. Cf. Speiser, „Ueber Initiationen", mai ales pp. 219–223, 247 și urm.; Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, p. 216.

42. Cf. Howitt, *Native Tribes*, pp. 592, 603, 657 etc.; R. H. Mathews, „The Burbung of the Wiradjuri Tribes", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXV (1896), 310; Schmidt, *Ursprung*, III, 1062–1080 (triburile din Australia de Sud-Est); H. Webster, *Primitive Secret Societies: A Study in Early Politics and Religion* (New York, 1908), pp. 40–41 (Australia, Melanezia); Jensen, *Beschneidung*, pp. 26, 39, 100 și urm. (Africa, Melanezia).

43. Schmidt, *Ursprung*, VI, 458 și urm. Dar trebuie să mai adăugăm că, după părerea lui Gusinde, revelațiile privitoare la Ființa Supremă nu se fac direct, ci prin intermediul aluziei și, ca la inițierile tribului Yamana, rolul principal îl joacă Spiritul Pămînt (*Erdgeist*) Yetaita; cf. M. Gusinde, *Die Yamana* (Mödling, 1937), pp. 940 și urm. Cf. și pp. 29 și urm.

44. R. Lowie, în studiul asupra cărții lui Gusinde, susține că ceremonialul pubertății la tribul Yamana a fost inițial rezervat băieților. Cf. *American Anthropologist (1938)*, p. 499 și urm.

45. W. Koppers, *Primitive Man and his World Picture* (Londra, 1952). Pe lîngă această relatare pentru marele public a inițierilor din Țara de Foc, cititorul poate consulta cu folos monografiile lui Gusinde *Die Selknam* (Mödling, 1951) și *Die Yamana* (Viena, 1937); volumul I din *Handbook of South American Indians*, Buletinul 143, Biroul pentru Etnologie Americană (Washington, 1945); și articolul lui J. Haeckel „Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland. Ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stellung" (*Mitteilungen der Oesterreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie*, LXIII–LXXVII, 1947), 84–114.

46. Koppers, *Primitive Man*, p. 140.

47. Gusinde, *Die Yamana*, pp. 942 și urm.; Haeckel, „Jugendweihe", p. 89.

48. Haeckel, „Jugendweihe", p. 100.

49. Serbări bărbătești secrete similare mai există și la triburile Yamana și Selknam; cf. *ibid.*, p. 94.

50. Același ceremonial este întîlnit la tribul Yamana. Mituri asemănătoare sînt atestate și la alte triburi sud-americane; vezi A. Métraux, „A Myth of the Chamacoco Indians and its Social Significance", *Journal of American Folklore*, LVI (1943), 113–119. Cf. analiza istorico-culturală a acestui complex mitico-ritual al „terorizării femeilor" în Haeckel, „Jugendweihe" p. 106.

51. Webster, *Primitive Secret Societies*, p. 24.

52. G. Landtman, *The Kiwai-Papuans of British New-Guinea*" (Londra, 1927), p. 96.

53. H. Ward, citat de Jensen, *Beschneidung*, p. 31; A. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango-küste* (Jena, 1875), II, 18.

54. Jensen, *Beschneidung*, p. 39.

55. L. Frobenius, *Masken und Geheimbünde Afrikas* (Halle, 1898), p. 145.

56. K. Weule, citat de Jensen, *Beschneidung*, 57.

57. O. D. Tauern, *Patasiva und Patalima* (Leipzig, 1918), pp. 145 și urm.; Jensen, *Beschneidung*, p. 78.

58. G. Tessman, *Die Pangwe* (Berlin, 1913), II, 39-94; rezumat în Jensen, *Beschneidung*, pp. 33–35.

59. E. Torday și T. A. Joyce, *Les Buchongo* (Bruxelles, 1910), pp. 82 și urm. O lună mai tîrziu se săvîrșește o a treia și ultima *Dina* (încercare) constînd în cățărarea într-un copac. *Ibid.*, pp. 84–85.

60. Casa Bărbaților este o caracteristică a complexului cultural melanezian, dar instituția se regăsește și în alte locuri în lume și întotdeauna în legătură cu riturile pubertății Cf. Webster, *Primitive Secret Societies*, capitolul I, „The Men's House", pp. 1–19; H. Schurtz, *Altersk lassen und Männerbünde* (Berlin, 1902), pp. 202–317. Vezi și E. Schlesier, *Die Erscheinungsformen des Männerhauses und des Klubwessen in Mikronesien* (Haga, 1953).

61. J. Holmes, „Initiation Ceremonies of Natives of the Papuan Gulf", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXII (1902), 418–425.

62. A. Riesenfeld, *The Megalithic Culture of Melanesia* (Leida, 1950), p. 591; cf. pp. 593 și urm. pentru o analiză a elementelor megalitice în ceremonialul tribului Nanga.

63. L. Fison, „The Nanga, or Sacred Stone Enclosure of Wainimaia, Fiji", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XIV, (1885), 22. Vezi, mai ales, pp. 19–26. A. B. Joske, „The Nanga of Viti Levu", *International Archiv für Ethnologie*, II (1889), 254–271, oferă o descriere similară, cu unele variații (de exemplu, la pp. 264–265, unul din instructori strigă la novici spunîndu-le că sînt răspunzători de moartea oamenilor din incintă). Cf. și B. Thomson, *The Fijians* (Londra, 1908), pp. 148–157.

64. Cf. A. Slawik, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, (1936), 675–764, 739 și urm.

65. Jensen, *Beschneidung*, p. 53.

66. Vezi și unele exemple africane, *ibid.*, p. 29.

67. *Ibid.*, p. 36.

68. *Ibid.*, p. 94.

69. De exemplu, la Ceram; Zerries, *Das Schwirrholz*, p. 44. Pe această temă, vezi lucrarea noastră „Mystère et régéneration spirituelle", *Eranos-Jahrbuch*, XXIII (1955), 89, nota 41.

70. Webster, *Primitive Secret Societies*, p. 103.

71. A.R. Radcliffe-Brown, „The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia", *Oceania*, I, (1930), 344.

72. Schurtz, *Altersklassen*, p. 224.

73. H. Nevermann, *Masken und Geheimbünde Melanesien* (Leipzig, 1933), pp. 24, 40, 56.

74. Jensen, *Beschneidung*, p. 83.

75. *Ibid.*, pp. 87 (tribul Kaì), 89 (tribul Jabim). La tribul Karesau, candidații sînt izolați în două colibe și li se spune că se află în pîntecele spiritului; cf. Schmidt, „Die geheime Jünglingsweihe", pp. 1032 și urm.

76. F.E. Williams, „The Pairama Ceremony in the Purari Delta, Papua", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LIII (1923), 363 și urm.; Speiser, „Ueber Initiationen", pp. 120 și urm.; Nevermann, *Masken*, pp. 51 și urm.

77. R. Thurnwald, „Primitive Initiations und wiedergeburtsriten", *Eranos-Jahrbuch*, VII (1940), 393.

78. Pentru acest simbolism cosmologic din ceremonialurile inițiatice, vezi capitolul III.

79. Cf. Webster, *Primitive Secret Societies*, p. 42, nota 2.

80. Nici canibalii nu-și folosesc degetele (cf. Jensen, *Beschneidung*, p. 143.), deoarece se consideră a fi spirite.

81. *Ibid.*, pp. 60–61.

82. De ex., insula Mailu; cf. *ibid.*, 92.

83. *Ibid.* Folosirea beţigaşului pe durata inițierii este un obicei atestat în culturi mai vechi decît cele menționate; acesta există la populațiile din Țara Focului și la californieni; cf. Schmidt, *Ursprung*, VI, 132 și urm.

84. La triburile Congo, inițiații sînt numiți *Wganga*, „cei ştiutori", iar neinițiații *vanga*, adică „cei neiluminați". Webster, *Primitive Secret Societies*, p. 175.

85. Cf., de exemplu, Spencer și Gillen. *The Arunta*, I, 178 și urm.; A. Lommel, „Notes on the Sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe, North Western Australia", *Oceania*, XX (1949–1950), 159; Mountford, *Brown Men*, pp. 33–34. La tribul Euahlayi, tînărul este inițiat în misterul lui Gayandi, și *bull-roarer* îi este arătat numai

după ce a luat parte la cinci *Boorah*; cf. K. L. Parker, *The Euahlayi Tribe* (Londra, 1905), p. 81.

86. Howitt. *Native Tribes*, pp. 662 și urm.

87. Tindale, „Initiations among the Pitjandara", p. 223.

CAPITOLUL III. DE LA RITURILE TRIBALE LA CULTELE SECRETE

1. B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia* (Londra, 1914), p. 326; B. Spencer și F. J. Gillen, *The Arunta* (Londra 1927), II, p. 481; W. E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, (Brisbane și Londra, 1897), p. 184; K. L. Parker, *The Euahlayi Tribe* (Londra, 1905), pp. 56–57; W. L. Warner, *A Black Civilisation* (New York, 1937), pp. 75–76. Cf. și W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (Münster, 1931), III, 706–709 (tribul Kulin), 988–990 (tribul Euahlayi).

2. De exemplu, la triburile zonei sudice a Americii de Sud; cf. J. Haeckel, „Jungendweihe und Männerfest auf Feuerland. Ein Beitrag zu ihrer kulturhistorischen Stellung", *Mitteilungen der Oestrreichische Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie*, LXIII–LXXVII (1947), pp. 132 și urm.

3. Cf. Frazer, *Balder the Beautiful* (Londra, 1913), I, 22–100; E. S. Hartland, *Primitive Paternity* (Londra, 1910), I, 91–98; W. E. Peuckert, *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951), pp. 256–257.

4. Cf. Frazer, *Balder*, pp. 56, 59–61, 66.

5. Cf. H. Ploss și M. Bertels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* (Leipzig, 1908), I, 454–502; W. Schmidt și W. Koppers, *Völker und Kulturen*, (Regensburg, 1924), I, 273–375 (răspîndirea obiceiului).

6. R. M. Berndt și C. H. Berndt, *The First Australians* (New York, 1954), p. 54.

7. R. M. Berndt și C. H. Berndt, *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land* (New York, 1951), pp. 89–91.

8. Vezi lista triburilor din lucrarea lui Peuckert, *Geheimkulte*, p. 258.

9. Ploss și Bartels, *Das Weib*, I, 464 și urm.

10. E. Gasparini, *Nozze, societa e abitazione degli Slavi* , (Veneția, 1954), Anexa I și II, p. 14.

11. Cf. lucrarea noastră *Mystère et régéneration spirituelle*, *Eranos-Jahrbuch*, XXIII (1955), 79.

12. W. Schmidt, *Das Mutterrecht* (Viena, 1955), p. 131.

13. Cf. lucrarea noastră *Tratat de istorie a religiilor* (trad. de Mariana Noica, Humanitas, București, 1992), pp. 337–338.

14. Frazer, *Balaer*, I, 76 și urm.

15. Schmidt, *Das Mutterricht*, p. 132.

16. H. Ling-Roth, „The Native of Borneo", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXIII, (1893), 41 și urm.; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos* (Berlin, 1955), p. 62.

17. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, pp. 62–63.

18. R. P. Haeckel, „Miscellanea", *Anthropos*, XXX (1935), 875; Gasparini, *Nozze*, p. 27. Inițierea în trepte se mai întîlnește la triburile din nord-vestul Australiei: „Dobîndind maturitate sexuală, fata poate să facă parte din societățile secrete ale femeilor. După ce are un copil, poate asista la ritualurile care se săvîrșesc pentru rudele de sex feminin. Mai tîrziu, învață treptat cîntecele care sînt *daragu* (=sacre) și *gunbu* (=tabu) pentru bărbați, iar la vîrste înaintate ea conduce ceremonialurile și devine răspunzătoare de transmiterea cunoștințelor ei generațiilor de femei mai tinere." Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane* (Philadelphia, 1939), p. 237.

19. Lucrarea noastră *Mystère et régéneration*, p. 81, după R. Wolfram, „Weiberbünde", *Zeitschrift für Volkskunde*, XLII (1933), 143 și urm. Nașterea constituie deja un mister la triburile australiene. Phyllis Kaberry a întîmpinat greutăți mai mari la culegerea cîntecelor secrete intonate la naștere decît la obținerea de informații, de la bărbați, privind inițierea băieților; cf. *Aboriginal Woman*, pp. 241 și urm.

20. Lucrarea noastră *Mystère et régéneration*, p. 82; R. Wolfram, „Weiberbünde", p. 144.

21. Lucrarea noastră *Imagini și simboluri* (trad. de Ana Beldescu, Humanitas, București, 1994), p. 142; cf. și R. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund* (Cassel, 1935), p. 172.

22. R. Heine-Geldern, „Südostasiens", G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* (Stuttgart, 1923), II, 841; Gasparini, *Nozze*, p. 18 și urm.

23. Cf. A. Slawik, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV (1936), 737 și urm.; Peuckert, *Geheimkulte*, p. 253.

24. D. Zelenin, *Russiche (ostslawische) Volkskunde* (Berlin, 1927), pp. 337 și urm.; Gasparini, *Nozze*, pp. 22–33; lucrarea noastră *Mystère et régéneration*, pp. 80 și urm.

25. T. Volkov, „Rites et usages nuptiaux en Ucraïne", *L'Anthropologie* (1891, 1892), reluat în rezumat de Gasparini, *Nozze*, pp. 42 și urm.

26. R. M. Berndt, *Kunapipi*, Melbourne, 1951, p. 34.

27. Întemeietoarele mistice ale ceremonialului, Surorile Wauwalak, sînt „vii, spiritual, dintotdeauna". Berndt, *Kunapipi*, p. 33.

28. Tema mitului respectă un tipar cunoscut: (1) o Ființă Supranaturală îi omoară pe bărbați (pentru a-i iniția); (2) (neînțelegînd semnificația morții inițiatice) bărbații se răzbună ucigînd-o; (3) ulterior, ei instituie ceremonialul secret legat de drama primordială; (4) Ființa Supranaturală este prezentă în cadrul ceremonialului printr-o imagine sau un obiect sacru care se presupune că reprezintă corpul sau vocea ei.

29. *Ibid.*, p. 36.

30. *Ibid.*, p. 37.

31. *Ibid.*, p. 41.

32. *Ibid.*, p. 38. Sora cea mare a fost mînjită cu sîngele nașterii; eforturile Surorii mai mici în timpul dansului în fața Șarpelui i-au produs ciclul menstrual (*ibid.*, p. 23).

33. *Ibid.*, p. 14. Coliba în care s-au refugiat cele două Surori — și care joacă un anume rol în cele două ritualuri legate de acest mit, *djunggawon* și *nju lmack* — reprezintă, de asemenea, uterul Mamei.

34. *Ibid.*, p. 45.

35. *Ibid.*, p. 53.

36. A. P. Elkin, prefața la cartea lui Berndt, *ibid.*, p. XXII; W. Schmidt, „Mythologie und Religion in Nord Australien", *Anthropos*, XLVIII (1953), 898–924.

37. „Atunci noi nu aveam nimic: nici obiecte sacre, nici ceremonialuri sacre, pe cînd femeile aveau totul." Berndt, *Kunapipi*, p. 8, cf. pp. 55, 58, 59. Așa cum am observat, tradiții similare sînt atestate la tribul Selknam și la alte triburi din bazinul Amazonului; cf. Capitolul II, nota 50 (p. 145), și articolul lui Métraux citat acolo, în special pp. 117–118.

38. Cf. de exemplu, Berndt, *Kunapipi*, pp. 24 și urm.

39. Cf. H. Lommel, în C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zürich, 1955, p. 128. Pentru ceremonial, așa cum este săvîrșit astăzi, vezi lucrarea doamnei Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, Oxford, 1920, pp. 27 și urm.

40. Pentru o analiză a acestui motiv în filozofia budistă, cf. lucrarea noastră *Imagini și simboluri*, pp. 95 și urm.

41. R. Thurnwald, „Primitive initiations- und Wiedergeburtsriten", *Eranos-Jahrbuch*, VII, 1940, 390, citîndu-l pe G. Wagner, „Reifeweihen bei den Bantu-Stammen Kavirondos und ihre heutige Bedeutung", Archiv für Anthropologie, XXV, 1939, 85–100.

42. Despre *dīkṣā*, vezi textele adunate de S. Lèvi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898, pp. 103 și urm. Cf. și *Yoga. Nemurire și libertate*, trad. de Walter Fotescu, Humanitas, București, 1993, pp. 101, 327; H. Lommel, în Hentze, *Tod*, pp. 115. și urm.

43. În Hentze, *Tod*, p. 127.

44. Cf. lucrarea noastră „Kosmogonische mythen und magische Heilung", *Paideuma*, VI, (1956), 194–204.

45. Cf. *Shatapatha Brahmana*, III, 2, 1, 18 și urm. În *Maitrāyanī Samhitā* (III, 6, 8), unirea lui Yajña cu Dakșina. Cf. și Lommel, în Hentze, *Tod*, pp. 114 și urm.

46. M. Canney, „The Skin of Rebirth", *Man*, XCI, (iulie, 1939), 104–105; W. S. Routledge și K. Routledge, *With a Prehistoric People*, Londra, 1910, pp. 151–153. Cf. și lucrarea noastră „Mystère et régéneration", pp. 66–67.

47. Cf. T. Zachariae, „Scheingeburt", *Zeitschrift der Vereins für Völkskunde*, XX (1910), 141 și urm.; de asemenea, în *Kleine Schriften*, Bonn și Leipzig, 1920, pp. 266 și urm.. W. Crooke, *Things Indian. Being Discursive Notes on Various Subjects Connected with India*, Londra 1906, pp. 500 și urm.; Sir J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, Londra, 1910, I, 32; IV, 208 și urm.; Lommel, în Hentze, *Tod*, pp. 121 și urm. și H. Hoffmann, *ibid.*, pp. 139 și urm.

48. Cf. Hentze, *Tod*, pp. 148 și *passim*.

49. *Ibid.*, p. 145; p. Wirz, *Totenkult auf Bali*, Stuttgart, 1928, fig. 27.

50. Vezi și R. Briffault, *The Mothers*, Londra, 1927, I, 471 și urm. Pentru India de Sud, cf. H. Whitehead, *The Village Gods of South India*, ediția a doua, Madras, 1921, pp. 37 și urm., 55, 64, 98 etc.; G. Oppert, *On original Inhabitants of Bharatavarsa or India*, Westminster, 1893, pp. 24, 274 și urm.; lucrarea noastră *Yoga*, p. 292 și urm.

51. Legenda este deja menționată în *Rg-Veda* (VII, 33, 13) și a cunoscut o mare răspîndire; pentru celelalte surse vedice, cf. L. Sieg, *Sagenstoffe des Rigveda*, Stuttgart, 1902, pp. 105 și urm. Pentru variantele din India de Sud, vezi Oppert, *Original Inhabitants*, pp. 67 și urm. Cf. și P. Thieme, „Ueber einige Benennungen des Nachkommen", *Zeitschrift für Vergleischende Sprachforschung*, LXVI (1939), 141 și urm. („Topf als Name des Bastards").

52. G. van der Leeuw, „Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische Tjknu", *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, XIV (1938), 150–167; Hentze, *Tod*, pp. 150 și urm.

53. H. Maspero, „Les procédés de « nourrir le principe vital », dans la religon taoiste", *Journal Asiatique* (1937), p. 198. Despre „respirația embrionară" în daoism, cf. lucrarea noastră *Le Yoga*, pp. 60 și urm.; 363 și urm.

54. Liu Hua-yang, *Huei-ming-king*, citat de R. Stein, „Jardins en miniature d'Extrême-Orient", *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, XLII (1943), 97.

55. Pentru această temă, cf. lucrarea noastră *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956).

56. *Ibid.*, p. 160.
57. Stein, „Jardins en miniature", p. 44.
58. Cf. lucrarea noastră „Kosmogonische Mythen", *passim.*

CAPITOLUL IV. INIȚIERI INDIVIDUALE ȘI SOCIETĂȚI SECRETE

1. Cf. lucrarea noastră „Mystère et régénération spirituelle", *Eranos-Jahrbuck*, XXIII (1955), p. 90, după W. D. Westervelt, *Legends of Ma-ui the Demi-god*, Honolulu, 1910, pp. 128 și urm.; J. F. Stimson, *The Legends of Maui and Tahaki*, Honolulu, 1937, pp. 46 și urm.

2. J. Layard, *Stone Men of Malekula*, Londra, 1942, pp. 225 și urm. 649 și urm.; și „The Making of Man in Malekula", *Eranos-Jahrbuch*, XVI (1949).

3. A. B. Deacon, „Geometrical Drawings from Malekula and Other Islands of the New Hebrides", *Journal of the Royal Antropological Institute*, LXVI (1934), 132 și urm., și *Malekula: A Vanishing People of the New Hebrides*, Londra, 1934, mai ales pp. 552 și urm.; J. Layard. „Totenfahrt auf Malekula", *Ecranos-Jahrbuch*, IV (1927), 242–291 și *Stone Men of Malekula*, pp. 340 și urm., 649 și urm. Cf. și W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates: A Reference of the Sixth Aeneid to Initiation Pattern*, Oxford, 1936, p. 19.

4. Layard, *Stone Men of Malekula*, pp. 730, 221.

5. Layard, „The Making of Man in Malekula", p. 228 și Pl. II.

6. C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zürich, 1955, pp. 79 și urm., 99 și urm. Cf. și W. Krickeberg, „Ostasien-Amerika", *Sinologica*, II (1950), 195–233, în special 228 și urm.

7. Cf. lucrarea noastră „Mystère et régénération", p. 90, citînd M. Havio, *Väinämöinen, Eternal Sage*, Helsinki, 1952, pp. 117 și urm.

8. Haavio, *Väinämöinen*, pp. 114 și urm.

9. Lucrarea noastră „Mystère et régénération", p. 92; cf. I, Rademacher, „Walfischmythen", *Archiv für Religionswissenschaft*, IX (1906), 246 și urm.; F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, München, 1924, pp. 62 și urm.

10. Haavio, *Väinämöinen*, pp. 106 și urm.; lucrarea noastră „Mystère et régénération", p. 95.

11. Haavio, *Väinämöinen*, p. 124.

12. Despre tema „stîncilor care se lovesc", vezi A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1940, III, 2 pp. 975–1016 (Anexa P: „Floating Islands"); K. von Spiess. „Der Schuss nach dem Vogel", *Jahrbuch fur Historische Volkskunde*, V–VI (1937), 204–235 și „Die Hasenjagd", *ibid.*, pp. 243–267. Expresia „doi munți ca lama și mereu în mișcare" este

prezentă și în *Suparnadhyaya* (25, 5; în lectura, după Coomaraswamy, *parvatah asthirah*); cf. A. K. Coomaraswamy, „Symplegades", *Studies and Essays in the History of Science and Learning Offered in Homage to George Sarton*, New York, 1947, p. 470, nota 11.

13. Pentru tema „porții mișcătoare", în mitologia celtică, cf. A. C. Brown, *Iwain* (Boston, 1903), pp. 80 și urm. Pentru „obstacolul rotitor" cf. *ibid.*, și G. L. Kittredge, *A Study of Sir Gawain and the Green Knight*, Cambridge, Mass., 1916, pp. 224 și urm. Cf. și Coomaraswamy, „Symplegades", pp. 479 și urm.

14. Unele triburi sud-americane își imaginează poarta Raiului sau a Lumii Celeilalte (subterane) asemenea fălcilor unui jaguar; cf. Krickeberg, „Ostasien-Amerika", p. 201. Motivul arhitectural al porții în forma maxilarelor de animal este foarte răspîndit în America Centrală; *ibid.*, p. 232 și studiile lui C. Hentze, mai ales *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Anvers, 1936, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, Anvers, 1941, și *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China de Shangzeit*, Anvers, 1951. Cf. și lucrarea sa *Tod*, p. 90 și fig. 76, 77, 106, despre Symplegade în formă de *vagina dentata* în lucrările de ceramică sud-americane, despre Symplegade, în mitologia și folclorul din America de Sud, cf. Coomaraswamy, „Symplegades", p. 475.

15. Coomaraswamy, „Symplegades", p. 470. Pentru acest motiv vezi și Coomaraswamy, „Symplegades: Janua Coeli", *Zamolxis*, II (1939), 3–51.

16. Coomaraswamy, „Symplegades", p. 486. Cf. și lucrarea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 419 și urm.

17. Coomaraswamy, „Symplegades", p. 475.

18. Bibliografia este prea bogată pentru a fi cuprinsă aici. O documentare pînă la aproximativ anul 1908 este folosită de J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, Londra, 1910, III, 370–456. Pentru un studiu general, vezi și J. Haeckel, „Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika", *Ethnos*, XII (1947), 102–122.

19. Între numeroasele lucrări ale lui Franz Boas care sînt fundamentale pentru studiul nostru se află: „The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians", *Annual Report of the Smithsonian Institution, 1894–95*, Washington, 1897, pp. 311–738; „Ethnology of the Kwakiutl", *35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1913–1914*, Washington, 1921, pp. 43–1481; *The Religion of the Kwakiutl Indians*, Columbia University Contributions to Anthropology, X (2 volume), New York 1930. Cf. și

P. Drucker, „Kwakiutl Dancing Societies", *Anthropologial Records*, University of California Publications, II (Berkley și Los Angeles, 1940), 201–230; J. Haeckel, „Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas", *Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien*, LXXXIII (1945), 176–190; W. Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955.

20. „Este clar că, o dată cu schimbarea numelor, întreaga structură socială care se bazează pe nume trebuie să se desființeze. În loc să fie grupați pe clanuri, indienii sînt acum grupați potrivit spiritelor care i-au inițiat", Boas, „Secret Societies", p. 418.

21. Drucker, „Kwakiutl Dancing Societies", p. 210, nota 24; Müller,. *Weltbild und Kult*, p. 72.

22. Boas, „Secret Societies", pp. 440 și urm.; Müller, *Welbild und Kult*, 72.

23. Boas, „Secret Societies", p. 457. Pentru simbolismul cosmologic al casei ceremoniale, cf. Müller, *Weltbild und Kult*, pp. 17 și urm.

24. Müller, *Welbild und Kult*, p. 20.

25. Haeckel, „Initiationen und Geheimbünde", p. 189.

26. Cf. Boas, „Secret Societies", p. 29; Haeckel, „Initiationen und Geheimbünde", p. 169

27. Haeckel, „Initiationen und Geheimbünde", p. 189.

28. Cf. Boas, „Secret Societies", pp. 441–443, 524 și urm.; și „Ethnology of the Kwakiutl", pp. 1172 și urm. Și tribul Bella Coola are o societate canibală a cărei inițiere seamănă cu cea a tribului Kwakiutl; cf. Boas, „Secret Societies", pp. 649–650; și „The Mythology of Bella Coola Indians", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, I, 2 (1900), 118–120. Pentru ritualurile de inițiere ale altor societăți secrete la indienii din partea de nord-vest a Americii, Cf. Fraser, *Totemism and Exogamy*, III, 449–512, 527–550; și Haeckel, „Initiationen und Geheimbünde", *passim.*

29. Lucrări generale: H. Schurtz, *Altersklassen Und Männerbünde*, Berlin, 1902, pp. 318–437; H. Webster, *Primitive Secret Societies; A Study in Early Politics and Religion*, New York, 1908, pp. 74–190; *Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte-rendu analytique de la III^e session*, Enghien și Moedling, 1923, pp. 329–456. Cf. și W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951.

30. I. Frobenius, „Die Masken und Geheimbünde Afrikas", *Abhandlungen*, LXXIV (1899), 1–266; cf. *Semaine d'Ethnologie Religieuse*, p. 335; W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, Viena, 1955, pp. 171 și urm.

31. E. M. Loeb, „Tribal Initiation and Secret Societies", *University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology*, XXV, 3 (Berkley, 1929), 262.

32. A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart, 1933, p. 79.

33. Cf. Webster, *Primitive Secret Societies*, p. 176, nota 2; F. Speiser, „Ueber Initiationen in Australien und Neuguinea", *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* (1929), pp. 256 și urm.; Jensen, *Beschneidung*, p. 99; A. van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1901, pp. 126 și urm.

34. Melanezia: H. Codrington, *The Melanesians,* Oxford, 1891, pp. 69–115; R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, pp. 565–680; W. H. R. Rivers. *The History of Melanesian Society*, Cambridge 1914, II, 205–233, 592–593; H. Nevermann, *Masken und Geheimbünde Melanesiens*, Berlin și Leipzig, 1933; H. Kroll, „Der Iniet. Der Wessen eines melanesischen Geheimbundes", *Zeitschrift für Ethnologie*, LXX (1937), 180–220. Africa: Frobenius, „Masken und Geheimbünde Afrikas"; E. Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes*, Leipzig, 1925; E. Hildebrandt, *Die Geheimbünde Westafrikas*, Leipzig, 1937; G. W. Harley, „Notes on the Poro in Liberia", *Papers of the Peabody Museum of American Archaelogy and Ethnology*, XIX, 2, Cambridge, Mass., 1941; K. L. Little, „The Poro Society as an Arbiter of Culture", *African Studies*, VII (1948), 1–15.

35. Cf. E. Andersson, *Contributions à l'Ethnographie des Kuta*, Uppsala, 1953, I, 210 și urm.; lucrarea noastră „Mystère et régéneration", p. 71.

36. Cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 47 și urm., 55 și urm., 65 și urm.

37. Andersson, *Ethnographie des Kuta*, p. 213.

38. *Ibid.*, p. 214

39. *Ibid.*, pp. 264 și urm.

40. *Ibid.*, p. 266, nota 1.

41. I. Bittremieux, *La Societé secrète des Bakhimba au Mayombe*, Bruxelles, 1936. Cf. lucrarea noastră „Mystère et régéneration", pp. 72 și urm.

42. Bittremieux, *Sociétè secrète*, p. 47.

43. *Ibid.*, p. 50.

44. *Ibid.*, p. 51.

45. *Ibid.*, p. 52.

46. Vezi, de exemplu, inițierea în societatea *nkita* din Congo inferior, care include, între altele, o izolare îndelungată în hățișuri în timpul căreia se crede că trupul „mortului" se descompune ajungînd la stadiul de schelet; din oasele lui învie mistic novicele, asemenea patronului divin al societății, Marele Fetiș. Cf. A. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango Kuste*, Iena, 1875, II, 17 și urm.; J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, Londra, 1914, pp. 158 și

urm.; Frobenius, „Masken und Geheimbünde", pp. 51 și urm. Pentru tema morții mistice reprezentate ca o reducere la condiția de schelet, vezi Capitolul V, pp. 92 și urm. Pentru miturile și riturile de inițiere Bantu în misterele *Ryangombe*, cf. Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes*, pp. 13 și urm., 29 și urm., și *passim*; A. Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart, 1939, pp. 62 și urm., 367 și urm.

47. Cf. J. H. Weeks, „Notes on some Customs of the Lower Congo People, *Folklore*, XX (1909), pp. 181–201, în special pp. 189 și urm.; H. Schurtz, *Alterklassen und Mannerbünde*, pp. 433–435; J. C. Frazer, *Balder the beautiful*, Londra, 1913, II, pp. 251–255.

48. H. Schurtz, *op. cit.*, p. 107.

49. A. Bastian, *Ein Besuch in San Salvador*, Bremen, 1859, pp. 82 și urm.; G. Frazer, *op. cit.*, p. 256. Despre miturile și riturile inițiatice legate de misterele bantu, triburile Ryangombe, vezi E. Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes*, pp. 13 și urm., pp. 29 și urm. și *passim*; A. Friedrich, Afrikanische Priestertümer, Stuttgart, 1939, pp. 62 și urm., 367 și urm.

50. Cf. G. Catlin, *O-Kee-Pa*, Londra, 1867, pp. 13 și urm., 28 și urm.; *idem, Annual Report of the Smithonian Institution for 1885*, Washington, 1886, partea a doua, pp. 309 și urm. O prezentare pe scurt a ceremonialului poate fi găsită în Ad. E. Jensen, *Beschneidung*, pp. 122–123. Tot atît de sălbatice sînt și riturile inițiatice ale etniei *Uawinalal*, dansul războinic al tribului Kwakiutl; cf. F. Bras, *Secret Societies*, pp. 496 și urm.

51. Cf. exemplele culese de Webster, *op. cit.*, capitolele VI–VIII.

52. Cf. materialele africane în R. Eisler, *Man into Wolf*, Londra, 1951, pp. 151 și urm. și mai ales, B. Lindskog, *African Leopard Men*, Uppsala, 1954.

53. J. Haeckel, „Zur Problematik des heiligen Pfahles bei den Indianers Brasiliens, *Añais do XXXI Congr. Internacional de Americanistas*, São Paulo, 1955, pp. 229–230.54. J. Haeckel, *op. cit.*, pp. 230–231.

54. J. Haeckel, *op. cit.*, pp. 230–231.

55. A. Métraux, *A Myth of the Chamacoco Indians*, pp. 114, 117.

56. Yaruro: V. Petrullo, „The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela", *Bureau of American Ethnology*, Buletin 123, Washington, 1939, pp. 249 și urm.; J. Haeckel, *op. cit.*, p. 233. Araucani: J. Cooper, „The Araucanians", *Handbook of South American Indians*, Washington, 1946, vol. II, pp. 742 și urm.; M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 122 și urm., 293 și urm.; J. Haeckel, *op. cit.*, p. 234.

57. J. Haekel, *op. cit.*, pp. 239–240.

58. *Ibid.*, pp. 235–236.

59. A. W. Bowers, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, 1950, pp. 115 și urm.; J. Haeckel „Zum ethnologischen

Aussagewert von Kulturparallelen", *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, IV, Viena, 1955, pp. 179–180.

60. J. Haekel, *op. cit.*, p. 237.

61. E. Loeb, „Poneo Folksways", *University California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XIX, Berkeley, 1926, pp. 372–374; *idem*, „The Eastern Kuksu Cult", *ibid.*, XXXIII, 1933, pp. 172 și urm., p. 181; J. Haekel, *op. cit.*, p. 238.

62. A se vedea studiul nostru asupra Centrului Lumii, Templului, Casei (în volumul colectiv *Le Symbolisme Cosmique des Monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57–82).

63. Cf. G. Tessmann, *Die Pangwe*, Berlin, 1913, vol. II, p. 39.

64. R. H. Nassau, *Fetishism in West Africa*, Londra, 1904, pp. 260 și urm.

65. T. J. Alldridge, *The Sherbro and its Hinterland*, Londra, 1901, pp. 137, 142.

66. *Ibid.*, p. 137.

67. R. H. Nassau, *op. cit.*, pp. 249, 254.

68. T. J. Alldridge, *op. cit.*, p. 141.

69. R. H. Nassau, *op. cit.*, p. 252.

70. *Ibid.*, pp. 255–257; M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 289–290.

71. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 286–287, după Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki, 1952, pp. 386 și urm.

72. O. Loorits, „Das sogenante Weiberfest bei den Russen und Setukesen", *Comm. Archivii traditionum popularium Estoniae*, XIV, Tartu, 1940; idem *Die Grundzüge des estichen Volksglauben*, Lund, 1949, vol. I, pp. 96 și urm.

73. B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, Londra, 1929, pp. 273–275, 422–423.

74. Cf. R. Bleichsteiner, „Masken und Festnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus", *Oesterr. Zeitschrift für Volkskunde*, 1952, pp. 64 și urm.

75. E. Gasparini, *La civilità matriarcale degli Slavi*, Veneția, 1956, p. 82.

76. O. Loorits, *op. cit.*, pp. 45–46.

77. Cf. E. Gasparini, *op. cit.*, p. 80.

CAPITOLUL V. INIȚIERI EROICE ȘI INIȚIERI ȘAMANICE

1. *Ynglingasaga*, Capitolul VI, trad. de W. Morris și E. Magnusson, în *Heimskringla*, The Saga Library, III, Londra, 1893, I, 16–17.

2. L. Weiser, *Altgermanische Jünglisweihen und Männerbünde*, Baden, 1927, p. 44; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt pe Main, 1934, pp. 170 și urm.; J. de Vries, *Altger-*

manische Religionsgeschichte, ediția a doua, Berlin, 1956, I, 454–455; cf. și Pl. XI, reproducere a „*altschwedischen Bronzeplatten von Torslunda auf Öland*", care arată un luptător înveșmîntat în blană de lup și purtînd un cap de lup.

3. Tacitus, *Germania*, 31.

4. Pentru Taifali, cf. Ammianus Marcellinus, 31, 9, 5; pentru Heruli, cf. Procopius, *De Bello Persico*, II, 25. Vezi și Weiser, *op. cit.*, p. 42 și „Zur Geschichte der Altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXX (1933), 216. Pentru *exercitus feralis* (oastea umbrelor) la Harii (Tacitus, *Germania*, 43) cf. L. Weniger, „Feralis exercitus", *Archiv für Religionswissenschaft*, IX (1906), 201–247; X (1907), 61–81, 229–256; Weiser, *op. cit.*, pp. 39 și urm.; Höfler, *op. cit.*, pp. 166 și urm.

5. *Volsunga Saga*, capitolele 7–8; Weiser, *op. cit.*, pp. 40 și urm.; Höfler, *op. cit.*, pp. 39 și urm.; Höfler, „Kultische Geheimbünde", pp. 188 și urm.

6. Cf. M. Danielli, „Initiation Ceremonial from Norse Literature" *Folk-Lore*, LVI (iunie, 1945), 229–230.

7. Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains*, Paris, 1939, pp. 94 și urm.; Danielli, „Initiation Ceremonial", pp. 236 și urm. Jan de Vries înclină să vadă un pattern inițiatic în mitul morții lui Balder; cf. „Der Mythos von Balders Tod", *Archiv för Nordisk Filologi*, LXX (1955), 41–60, în special pp. 57 și urm. *Berserker* nu este un fenomen religios aparținînd exclusiv societăților indo-europene. Pentru China, vezi M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* Paris, 1928, pp. 261–262.

8. Weiser, *op. cit.*, *passim*; Höfler, *op. cit.*, Dumézil, *op. cit.* Cf. și Höfler, „Der Germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer", *Oberdeustchen Zeitschrift fur Volkskunde*, X (1936), 33 și urm.; A. Endter, *Die Sage vom Wilden Jager und von der Wilden Jagd*, Dissertation, Frankfurt, 1933. Unele concluzii ale lui Hofler au fost criticate; cf. H. M. Flasdieck, „Harlekin", *Anglia*, LXI (1937), 293 și urm.

9. S. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, pp. 82 și urm.; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938, pp. 311 și urm. Cf. și Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religiosgeschichte", *Numen*, I (1954), 65 și urm.

10. Terorizarea femeilor: H. Webster, *Primitive Secret Societies: A Study in Early Politics and Religion*, New York, 1908, pp. 101 și urm., 118 și urm. Dreptul de a fura: H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902, pp. 423 și urm. (Africa); Höfler, *op. cit.*, pp. 25 și urm., 259 (germani); Widengren, *op. cit.*, p. 330 (Iran); R. Bleichsteiner, „Masken un Fastnachtsbräuche bei den Völkern des

Kaukasus", *Oesterreichsche Zeitschrift fur Volkskunde*, VI (1952), 18 și urm., 70 (Caucaz).

11. Pentru lumea germanică, cf. Höfler, *op. cit.*, pp. 12, 129, 287 și urm. etc. Zgomotele și revolta în ritualurile fraternităților secrete japoneze: A. Slawik, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV (1936), 724, 732.

12. G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942, pp. 16 și urm.

13. *Ibid.*, pp. 21 și urm.

14. J. Vendryès, „Les développments de la racine *nei-* en celtique", *Revue Celtique*, XLVI (1929), 265 și urm.; Dumézil, *op. cit.*, p. 20.

15. M. L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes, op. cit.*, Paris, 1941, pp. 80 și urm.; cf. Dumézil, *op. cit.*

16. Sjoestedt, *op. cit.*, p. 81.

17. *Tain Bo Cualnge*, trad. de Joseph Dunn, Londra, 1914, pp. 60–78. Cf. Dumézil, *op. cit.*, p. 35–38.

18. Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains*, pp. 103 și urm.

19. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, pp. 40 și urm. Vezi și J. Moreau, „Les guerriers et les femmes impudiques", *Mélanges Grégoire*, III (1951) pp. 283–300.

20. G. Dumézil, *op. cit.*, pp. 53 și urm.

21. C. Brăiloiu, *Cântece bătrânești*, București, 1932, pp. 106–107.

22. R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, ediția a 2-a, Cambridge, 1954, p. 147.

23. R. B. Onians, *op. cit.*, pp. 164 și urm.

24. Cf. lucrările noastre „Puissance et sacralité dans l'histoire des religions", *Eranos-Jahrbuch*, XXI (1953), p. 36 și *Mythes, rêves et mystères*, pp. 196 și urm.

25. Lucrarea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 412 și urm. Și încercarea focului face parte din inițierea *bersekr*; cf. Weiser *op. cit.*, pp. 75 și urm. Luptătorul inițiat poate trece peste foc fără să se ardă (*ibid.*, pp. 76–77) asemenea șamanilor și extaticilor. Vînătoarea sălbatică (*Wilde Jagd*) se mai numește uneori vînătoare încinsă (*feurige Jagd*). Pentru relația dintre foc și cultul strămbunilor în Japonia și la germani, vezi Slawik, *op. cit.*, pp. 746 și urm.

26. Cf. referințele din lucrările noastre „Puissance et sacralité", p. 35 și *Mythes, rêves et mystères*, p. 195, precum și *Le Chamanisme*, pp. 370 și urm.

27. J. Abbot, *The keys of Power: A Study of Indian Ritual and Beliefs*, Londra, 1932, pp. 5 și urm.; M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 196.

28. Lucrarea noastră „Puissance et sacralité", p. 37, citîndu-l pe K. Ronnow, „Ved. *Kratu*, eine wortgeschichtliche Untersuchung", *Le Monde Oriental*, XXVI (1932), 1–90; G. Dumézil, *Naissance d'archanges*, Paris, 1945, pp. 145 și urm., citat în *Mythes, rêves et mystères*, p. 198.

29. Lucrarea noastră „Puissance et sacralité", p. 38, citîndu-l pe D. J. Hoens, *Shanti: A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology*, Haga, 1951, pp. 177 și urm.; *Mythes, rêves et mystères*, p. 198.

30. Cf. lucrarea noastră *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1956, pp. 100 și urm., *passim*.

31. Pentru diferitele interpretări ale termenilor șaman și șamanism, cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 17 și urm., 430 și urm., *passim*.

32. *Ibid.*, pp. 26 și urm.; vezi și A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney, 1946, pp. 25 și urm.

33. Vezi exemplele din lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 28.

34. Pripuzov și Mikhailowski, citați în *ibid.*, p. 29.

35. S. Shirokogorow, *Psychomental Complex of the Tungus*, Shanghai și Londra, 1935, pp. 346 și urm., 351 și urm.; lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 30.

36. Mikailowski, citat în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 31 și urm.

37. Vezi unele exemple din lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 31, 68 și urm.

38. Krivoșapkin, 1861; V. G. Bogoraz, 1910; Vitașevski, 1911; M. A. Czaplicka, 1914. Cf. mai recenta *Studien zum Problem des Schamanismus* de A. Ohlmarks, Lund și Copenhaga, 1939, pp. 11, 100 și urm., 122, urm., *passim*. Vezi critica metodei lui Ohlmarks în articolul nostru „Le problème du chamanisme", *Revue de l'Histoire des Religions*, 131 (1946), pp. 5–52, în special pp. 9 și urm.; cf. *Le Chamanisme*, pp. 36 și urm. Vezi, de asemenea, A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 22–25, referitor la „normalitatea" vracilor australieni.

39. Am mai discutat și în alte lucrări despre semnificația întoarcerii rituale în haos; cf. lucrarea noastră *Tratat de istorie a religiilor*, București, 1992, pp. 329 și urm., 361 și urm. și *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1954, pp. 17 și urm., 51 și urm.

40. G. W. Ksenofontov, *Legendy i rasskazy o scamanach u jakutov, burjat i tungusov*, ediția a doua, Moscova, 1930, pp. 44 și urm., folosit și în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 47–48. Vezi traducerea germană în A. Friedrich și G. Buddrus, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, München, 1955, p. 137.

41. Ksenofontov, citat în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 48; Friedrich și Buddrus, „Schamanengeschichten", p. 139 și urm.

42. Ksenofontov, citat în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 48; Friedrich și Buddrus, pp. 156 și urm.

43. T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Memoires de la Societé Finno-Ougrienne, LIII, Helsinki, 1927, 146; lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 49.

44. A. A. Popov, *Tavgijcy. Materialy po etnografii avamskich i vedeevskich tavgicev*, Trudy Instituta Antropologii i Etnografii, 1, 5, Moscova și Leningrad, 1936, pp. 84 și urm.; lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 50 și urm.

45. Ksenofontov, citat în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 54; Friederich și Buddrus, *op. cit.*, pp. 212–213.

46. Ksenofontov, citat în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 54; Friederich și Buddrus, *op. cit.*, pp. 209–210.

47. Dyrenkowa, citat în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 54.

48. A. V. Anochin, citat în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 54.

49. A. Métraux, „Le chamanisme araucan", *Revista del instituto de Antropologia de la Universidad nacional de Tucumán*, II (1942), 313–314; lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 63–64.

50. E. M. Loeb, „Tribal Initiation and Secret Societies", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XXV, 3, Berkley, 1929, p. 269.

51. S. F. Nadel, citat în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 65.

52. E. M. Loeb, „Shaman and Seer", *American Anthropologist*, XXXI (1929), 66 și urm.

53. H. Ling-Roth, *Natives of Sarawak and British North Borneo*, Londra, 1896, I, 280–281; lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 65.

54. Un studiu separat va fi dedicat acestei probleme.

55. W. Thalbitzer, „Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie", *Journal de la Société des Americanistes*, XXII (1930), 78.

56. K. Rasmussen, „Intelectual Culture of the Iglulik Eskimos", *Report on the Fifth Thule Expedition 1921–1924*, VII, nr. I, Copenhaga, 1929, 114.

57. Cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 384 și urm.; cf. și capitolul VI, p. 105.

58. Cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 151 și urm.

59. Cf. A. Friedrich, „Knochen und Skelett in der Vorstellungswert Nordasiens", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichten und Linguistik*; V (1943), 189–247; Friedrich și Buddrus, *op. cit.*, pp. 30 și urm.; H. Nachtigall, „Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien", *Anthropos*, XLVIII (1953), 44–70.

60. Cf. H. Nachtigall, „Die Kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung", *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXVII (1952), 188–197, în special 191 și urm.

61. Ksenofontov, în A. Friedrich și G. Buddrus, pp. 169 și urm.; Findeisen, pp. 68 și urm.

62. Cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 116–120, după N. N. Agapitov, M. N. Changalov și J. Pàrtanen.

63. Uno Harva, *Der Baum de Lebens*, Helsinki, 1922, pp. 140 și urm., și *Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker*, F. F. Communications, nr. 125, Helsinki, 1938, pp. 492 și urm. Cf. și lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 121 și urm.

64. Cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, p. 237 și urm., „Images et symboles" (Paris, 1952), p. 47 și urm., și „Centre du monde, temple, maison", Symposion de l'instituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Roma, 1957).

65. Cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 175 și urm.

66. Cf. E. Emsheimer, „Schamanentrommel und Trommelbaum", *Ethnos*, IV (1946), 166–181; în lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 159 și urm.

67. Cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 123 și urm.

68. Cf. *ibid.*, p. 128.

69. Referitor la toate acestea vezi *ibid.* Cf. și D. Schröder, „Zur Struktur des Schamanismus", *Anthropos*, L (1955), 848–881.

70. Cf. și H. Petri, „Der australische Medizinmann", *Annali Lateranensi*, XVI (1952); XVII (1953), 157–225; lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 55 și urm.

71. Elkin, *Aboriginal Men*, p. 43.

72. *Ibid.*, p. 31. Cf. și A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, Londra, 1904, pp. 404 și urm.; K. L. Parker, *The Euahlayi Tribe*, Londra, 1904, pp. 25 și urm.; Elkin *op. cit.*, pp. 119 și urm. etc.

73. Elkin *op cit.*, p. 31; cf. și p. 116.

74. A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Sydney, 1938, p. 223; cf. și *Aboriginal Men*, p. 116.

75. B. Spencer și F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, pp. 522 și urm. și *The Arunta*, Londra, 1927; II, 391 și urm. În aceste ultime două exemple trebuie subliniată importanța peșterii ca spațiu privilegiat pentru inițieri.

76. B. Spencer și F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1904, pp. 480–481.

77. R. și C. Berndt, „A Preliminary Report of Field-Work in the Ooldea Region, Western South Australia", *Oceania*, XIV (1943), 56–61; Elkin, *op. cit.*, pp. 112–113. Elkin prezintă o inițiere similară

la aborigenii din districtul Forrest River, la nord de Kimberley. Puterea vrăjitorului provine de la Șarpele-Curcubeu, dar cel ce săvîrșește inițierea și îl poartă pe novice spre cer, tărîmul Șarpelui, este „un practician cu pregătire desăvîrșită". Cel care conduce inițierea ia forma unui schelet și, prefăcîndu-l pe novice într-un făt, îl pune într-o traistă pe care și-o leagă de talie. „Cînd ajunge aproape de cer, îl scoate afară din traistă, spre cer, pe novice, și acesta e « mort ». După ce au ajuns în cer, vraciul îi introduce în trup tînărului mici șerpi-curcubeu și cristale de cuarț." La întoarcerea pe pămînt, vraciul îi inoculează novicelui și alte substanțe magice prin ombilic pentru ca în cele din urmă să îl trezească atingîndu-l cu o piatră magică. „Tînărul revine la dimensiunea sa normală, dacă a fost transformat, și în ziua următoare încearcă să urce singur spre cer." Instruirea propriu-zisă începe doar după această experiență extatică. Elkin, *op. cit.*, pp. 130–140. Pe bună dreptate, Elkin remarcă faptul că reducerea la dimensiunile unui făt și asemănarea dintre traista vraciului și marsupiul cangurului arată că este vorba de un ritual al renașterii.

78. Cf. Elkin, pp. 43 și urm. Călătoriile vraciului spre cer: Howitt, *Native tribes*, pp. 358 și urm., 389, 405, 436, 491 etc. Elkin, *op. cit.*, pp. 95 și urm. (din datele culese de R. M. Berndt la populația Menindee din New South Wales), 107, 121 și urm etc. Despre valoarea rituală a cristalelor de cuarț în inițierea vracilor, cf. Elkin, *op. cit.*, pp. 93, 98, 103, 107 și urm. etc. Cristale de piatră sînt introduse în trupurile viitorilor șamani sud-americani; cf. A. Métraux, „Le Chamanisme chez les indiens de l'Amérique de Sud tropicale", *Acta Americana*, II (1944), 215 și urm. Cf. și lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 62, 135 și urm. etc.

79. Cf. Howitt, *op. cit.*, pp. 405 și urm., 376, 383 (pămîntul de îngropăciune); Elkin, *op. cit.*, p. 90 (călătoria spre fundul unui lac), 93 (scufundarea în rîu), 105–106 (pămîntul de îngropăciune) etc.

80. Elkin, *op. cit.*, pp. 91, 129 etc. Asemenea șamanilor din Asia și America, vracii australieni pășesc pe foc fără a păți nimic (*Ibid.* pp. 63 și urm.) Pentru această putere specifică șamanilor, cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 233, 385 și urm., 412 și urm. etc.

81. Elkin, *op. cit.*, p. 36.

82. *Ibid.*, pp. 40–41. Pentru relațiile dintre desprinderea membrelor de trup și mumificare, vezi A. Hermann, „Zergliedern und Zusammenfügen: Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung", *Numen*, III (1956), 81–96.

83. Elkin, *op. cit.*, pp. 76–77.

84. Cf. lucrarea noastră „Symbolisme du « Vol Magique »", *Numen*, III, (1956), 1–13. Pentru „nostalgia paradisului" regăsită în

ideologia şamanismului, cf. lucrarea noastră „La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives", *Diogène*, III (iulie, 1953), 31–45.

85. Pentru memoria existenţei prenatale la şamanii nord-americani, cf. p. Radin, *The Road of Life and Death*, New York, 1945, p. 8; A. Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Stockholm, 1953, pp. 418 şi urm.

CAPITOLUL VI. TEME INIŢIATICE ÎN MARILE RELIGII

1. Cf. G. W. Briggs, *Gorakhnath and the Kanphata Yogis*, Calcutta şi Oxford, 1938, p. 72; S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta, 1945, p. 244. Pentru misterele budiste şi tantrice, cf. H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart, 1940; W. Koppers, „Zum Ursprung des Mysterienwesen im Lichte von Volkerkunde und Indologie", *Eranos-Jahrbuch*, XI (1944), 215–275; W. Ruben, „Indische Mysterien", *Anthropos*, XLV (1950), 357–362.

2. Cf. Dasgupta *op. cit.*, pp. 259 şi urm.; lucrarea noastră *Yoga. Nemurire şi libertate*, Bucureşti, 1993,pp. 280 şi urm.

3. Cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 195 şi urm. Cunoscutul „truc" al frînghiei yoginului aparţine, de asemenea, unui complex mitico-ritual; însă deoarece nu implică un ritual iniţiatic, nu ne vom ocupa de el aici. Pentru „trucul" frînghiei, vezi lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 379 şi urm., şi *Yoga*, pp. 274 şi urm., 363 şi urm. Unele trăsături ale iniţierii în ordinul Ajivika — o mişcare condusă de Makkhali Gosala, cel mai de temut rival al lui Buddha — prezintă caracteristici foarte vechi; de exemplu, candidatul era îngropat pînă la gît şi i se smulgea părul din cap fir cu fir; cf. şi A. L. Basham, *History and Doctrines of Ajivikas*, Londra, 1951, p. 106; lucrarea noastră *Yoga*, p. 167.

4. R. Bleichsteiner, *L'Eglise jaune*, în traducere franceză, Paris, 1937; cf. lucrarea noastră *Yoga*, cap. VIII.

5. Cf. G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, Roma, 1949; M. Eliade, *Yoga*, pp. 184–185.

6. Versiune tibetană a *Sarva-tathāgata-tattva-samgraha*, tradusă de D. L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, Londra, 1957, pp. 71 şi urm.

7. *Shiva-samhita*, I, 69–77; lucrarea noastră *Yoga*, pp. 276 şi urm.

8. *Majihina-Nikaya*, II, 17; cf. A. K. Coomaraswamy, „Some Pali Words" *Harvard Journal of Asiatic Studies*, IV (1939), 144 şi urm.

9. Cf. Dasgupta, *op. cit.*, pp. 293 şi urm.; cf. lucrarea noastră *Yoga*, cap. VIII.

10. Cf. P. Lévy, *Buddhism: a « Mistery Religion »?*, Londra, 1957.

11. A se vedea textele la J. Przyluski, *Le Concile de Rajaghra*, Paris, 1926–1928, p. 68.

12. Cf. M. Eliade, „Significations de la « Lumière intérieure »", *Eranos Jahrbuch*, XXVI, (1958), pp. 196 și urm.

13. Cf. P. Lévy, *op. cit.*, pp. 95 și urm.

14. Pentru „scufundarea lui Tezeu" vezi H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes. Essai sur l'éducation et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939, pp. 330 și urm.

15. *Ibid.*, pp. 323 și urm., 338 și urm.

16. Cf. scoliastul lui Platon, *Legile*, 633 B. reprodus de H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 552. Pentru *krypteia* și licantropie, vezi *ibid.*, pp. 540 și urm. Vezi, de asemenea, Capitolul V, pp. 81 și urm.

17. Cf. J. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912.

18. M. Delcourt, *Hephaistos ou la légende du magicien*, Paris, p. 136 și *passim*.

19. H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 301 și urm.

20. Cf. R. Merkelbach, „Sappho und ihr Kreis", *Philologus*, 101 (1957), pp. 1–29.

21. S. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938; G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.

22. Bibliografia este imensă. Referințele esențiale se găsesc la sfîrșitul lucrării lui R. Pettazzoni: „Les Mystères Grecs et les religions à mystère de l'antiquité. Recherches récentes et problèmes nouveaux", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, II, 2 și 3, Paris, 1955, 303–312, 661–667, Bibliografie.

23. Pentru sursele literare, vezi L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, Oxford, 1907, III, 29–213. Pentru cercetările arheologice vezi F. Noack, *Eleusis: die Baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums*, Berlin și Leipzig, 1927; K. Kuruniotis, „Das eleusinische Heiligtum von den Anfängen bis zur vorperikleische Zeit", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXII (1935), 52–78; G. E. Mylonas, *The Hymn to Demeter and Her Sanctuary at Eleusis*, Washington University Studies in Langages and Literature, XIII St. Louis, 1942. Cf. și M. P. Nilsson, „Die eleusinische Gottheiten", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXII (1935), 79–141; S. Eitrem, „Eleusinia: les mystères et l'agriculture", *Symbolae Osloenses*, XX (1940), 133–151; W. F. Otto, „Der Sinn der eleusinischen Mysterien", *Eranos-Jahrbuch*, IX (1939), 83–112 (în traducere engleză „The Meaning of the Eleusinian Mysteries", în *The Mysteries Papers from the Eranos Yearbooks*, II, New York, 1953 14–31).

24. Cf. între alții, K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschitlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*,

Leiden, 1909, pp. 20 și urm.; A. Korte, „Zu den eleusinischen Mysterien", *Archiv für Religionwissenschaft*, XVIII (1915), pp. 116–127. Dar vezi observațiile pertinente ale W. F. Otto, referitoare în special la interpretările sexuale ale lui A. Dieterich și A. Körte, „Meaning of the Eleusian Mysteries", pp. 22 și urm.

25. Stobaeus, *Florilegium*, 120, 28, reproducînd un fragment din Themistius sau Plutarh.

26. Hipolit, *Philosophoumena*, V, 8; cf. Farnell, Cults, III, 177; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, ediția a treia, Leipzig, 1922, p. 138.

27. Otto, *op. cit.*, p. 25, dezvoltînd o teză a lui L. Deubner, *Attischen Feste* Berlin, 1932, p. 86.

28. Cf. R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bologna, 1924, pp. 21 și urm.; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, Londra, 1935; ediția a doua, 1952, pp. 121 și urm. Pentru *bull-roarer* în religiile primitive, vezi lucrarea de mai sus, capitolele I–II și Pettazzoni, „Les Mystères dans l'antiquité", pp. 308 și urm.

29. Cf. A. E. Jensen, *Die religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948, pp. 66 și urm.

30. *Metamorphoses*, XI, 21, 24, text, cu S. Angus (*The Mystery-Religions and Christianity*, Londra, 1925, p. 96, nota 4), *sacrum*. Cf. *op. cit.*, pp. 207 și urm.

31. H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903, p.196; Angus, *Mystery-religions*, p. 97.

32. Firmicus maternus, *De Errore profanarum religionum*, 18; cf.de Jong, *op. cit.*, pp. 203 și urm.

33. Sallustius, *De diis et Mundo*, 4.

34. Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 10, fragment tradus de S. Angus, *Mystery-Religions*, p. 100.

35. Cf. R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, ediția a doua, Leipzig, 1920, pp. 29 și urm.; Angus, *op. cit.*, pp. 106 și urm. Aceste concepte, trebuie să remarcăm, aparțin perioadei eleniste și se deosebesc radical de orizonturile culturale ale lui Homer și Hesiod. Pentru Egiptul perioadei greco-romane, cf. H. I. Bell, *Cults and Creeds in Greco-Roman Egypt*, Liverpool, 1953, pp. 87 și urm., 102 și urm.

36. *De Republica*, VI, 17.

37. Cf. Angus, *op. cit.*, p. 106.

38. *Protrepticus*, VIII, 4.

39. *Institutiones Divinae*, VI, 21; Angus, *op. cit.*, p. 106.

40. *Hymn to Demeter*, 480–482; Pindar, *Threnoi*, Frag. X; Sofocle Frag. 719 (Dindorf), 348 (Didot), Cf. Angus, *op. cit.*, pp. 238 și urm. Deosebirea dintre destinul de după moarte al inițiaților în societățile secrete și cel a neiniților se regăsește și la unele popoare primitive (de exemplu, la melanezieni, africani).

41. Cf. A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, în special pp. 138–155, („The Conversion of Lucius").

42. Puncte de vedere ale cercetătorilor și bibliografie se găsesc în lucrarea lui K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuck für den Raum der altchirstlichen Umwelt*, Freiburg, 1943, pp. 308–356; A. D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", *Mnemosyne* Seria 4, V (1952), 117–213; H. Rahner, „The Christian Mystery and the Pagan Mysteries" în *The Mysteries, Papers from the Eranos Yearbooks*, II, New York, 1955, 337–401. Cf. și O. Casel, *Das christliche Kultusmysterium*, ediția a doua, Regensburg, 1935 și *Das chrisliche Festmysterium*, Paderborn, 1941.

43. Pentru următoarele, folosim traducerile și comentariile lui T. H. Gaster, *The Scriptures of the Dead sea Sect*, New York, 1956, și mai ales studiile lui Krister Stendhal, Oscar Cullman și Karl Georg Kuhn în ediția K. Stendhal, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957.

44. Stendhal, *The Scrolls*, p. 10; Kuhn, *ibid.*, p. 78.

45. Nock, *op. cit.*, p. 199.

46. *Ibid.*, p.100.

47. Rahner, *op. cit.*, p. 362.

48. Vezi referințele la textele patristice în lucrarea noastră *Imagini și simboluri*, București, 1994, pp. 198 și urm.; și Rahner, „The Christian Mystery", pp. 380 și urm.

49. Cf. trimiterile din Rahner, *op. cit.*, p. 392, nota 20.

50. James of Sarug, *Consecration of the baptismal Water*, citat *ibid.* p. 395.

51. *Protrepticus*, XII, 119; 3; 120, 1 (trad. de Butterworth) citat *ibid.*, p. 369.

52. *Ibid.*, p. 365, citîndu-l pe G. Anrich, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum*, Munster, 1932, pp. 157, 158; și *Ecclesiastica hierarchia*, I, 1 (J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, Paris, 1857–1886, III, 372 A).

53. Materialul documentar se găsește în lucrarea lui O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt pe Main, 1934, I; R. Wolfram, *Schwerttänz und Männerbund*, Kassel, 1935; H. Métraux, *Schweizer Jugendleben im fünf Jahrhunderten. Geschichte und Eigenart der Jugend und ihre Bünde im Gebiet der protestantischen deutschen Schweiz*, Aarau, 1942; U. Helfenstein, *Beiträge zur Problematik der Lebensalter in der mittleren Geschichte*, Zurich, 1952.

54. Cf. lucrările noastre *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, București, 1943 și *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1956.

55. Text editat și tradus de M. Bertholet, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887, pp. 107–112, 115–118; vezi și tradu-

cerea în engleză a lui F. S. Taylor, *Ambix* I (1937), pp. 88–92. C. G. Jung, „Die Visionen des Zosimus" în *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zurich, 1954, pp. 153 și urm.; lucrarea noastră *Forgerons et alchimistes*, p. 153.

56. J. G. Gichtel, *Theosophia Practica*, III, 13, 5, citat în lucrarea noastră *Forgerons et alchimistes*, p. 164.

57. Din vasta literatură cu acest subiect menționez în special *A Study of Sir Gawain and The Green Knight*, de G. L. Kittredge, Cambridge, Mass., 1916; A. Brown, *The Origin of the Grail Legend*, Cambridge, Mass., 1943; și R. S. Loomis, *Celtic Myth and Arthurian Legend*, New York, 1927.

58. Cf. analiza lui J. Marx în *La légende arthurienne et le Graal* Paris, 1952, pp. 281 și urm.

59. Cf. A. Fierz-Monnier, *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romans im 12 Jahrhundert, Studiorum Romanorum*, V, Berna, 1951.

60. P. Saintyves, *Les Contes de Perrault et les récits parallèles*, Paris, 1923; J. de Vries, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seine Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, FF Communications, nr. 150 Helsinki, 1954. Cf. și H. von Beit, *Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung*, Berna, 1952, I, pentru interpretarea temelor inițiatice în termenii psihologiei lui C. G. Jung.

61. Cf. L. Valli, *Il linguagio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Roma, 1928; R. Ricolfi, *Studi sui* Fedeli d'Amore, Milano, 1933, I.

62. „D'amur ne doivent reveler / Les consiaus, mas tres bien celer..." / *C'est des fiiez d'amours*, 11: 499–500, citat de Ricolfi, *Studi*, pp. 68–69.

63. „*A* înseamnă « fără » și *mor* înseamnă « moarte », puneți-le la un loc și avem o construcție care înseamnă « fără moarte ». Citat, *ibid.*, p. 63.

64. Vezi articolul nostru, „Les Mythes du monde moderne", *La Nouvelle NRF* (septembrie, 1953).

65. Dintr-un anumit punct de vedere, psihanaliza poate fi considerată forma secularizată de inițiere, adică o inițiere accesibilă unei lumi desacralizate. Dar tiparul se mai poate încă recunoaște: coborîrea în adîncurile psihicului populat cu monștri echivalează cu o coborîre în iad; adevăratul pericol pe care îl implică o astfel de coborîre ar putea fi asociat, de exemplu, cu încercările specifice societății tradiționale. Rezultatul unei analize reușite este integrarea personalității, un proces psihic care nu se deosebește de transformarea spirituală atinsă de inițierile adevărate.

66. Cf. H. Webster, *Primitive Secret Societies: A Study in Early Politics And Religion*, New York, 1908, pp. 191 și urm.

Indice

A

Acvilă, *vezi* șoim, ciocul șoimului
Adonis, 154.
Africa, 36–41, 46, 47, 49, 51, 53, 56, 93, 94, 96, 98, 104, 105.
Afrodita, 144.
Agastya, 75.
Ahile, 144.
alchimie, tipare inițiatice în, 160–162.
  și noul corp, 142.
  și întoarcerea în uter, 75–78, 161.
Alchera, 20–21, 27.
alimentație, tabuuri, interdicții, 19, 27, 30, 43, 49, 55, 60, 61, 86.
altaic, trib, 123, 125, 127.
altar, 100, 157.
America de Nord, 30, 36, 37, 46, 47, 56, 59, 134.
  inițieri, 85–92, 99–100, 118–119, 128.
  societăți secrete, 92–96, 102.
America de Sud, 36–38, 60, 89, 99–101, 128, 134.
Ammasilik, eschimoși, 124.
angakut, 124.
animale și ceremonii de inițiere, 38–40, 51, 55.
Antero, 82.
antropologie, 7, 10, 15.
antroposofie, 171.
Anul Nou, rituri, 11–12.
Anula, trib, 37.
apă sărată, 81, 91, 115, 116.
Apuleius, 148.
araucan, trib, 100, 123, 128.
arbore, *vezi* copac, simbolismul
argonauți, 83.
Ariadna, 144.
Arioi, societate, 41.
Aristotel, 146.
Arnhem, teritoriu, 60, 65.
aruncarea novicilor 32, 45, 131.
Arunta, trib, 21, 27, 131.
circumcizie și subincizie, 32, 36–37, 40.
ascensiune, simboluri ale, 29, 32–34, 89–90, 94, 99–103, 126, 127, 129, 132, 133, 136, 168.
ascetism, 31, 86–87, 117–118, 141–142.
Ashley-Montagu, M. F., 43.
Asia, 86, 99, 102, 113, 118, 151.
  influențe în Australia, 133–136.
  șamanism, *vezi* șamanism.
  aur, simbolismul, 75, 161.
Australia, influențe asiatice în, 133–136.
  mistere inițiatice, 18–35, 86, 93–94, 99, 124, 167, 168.

inițierea fetelor, 58 și urm.
inițierea vracilor, 130–134, 139, 147.
probe inițiatice, 32, 36–43, 46, 51–52, 54–57.
cultul Kunapipi, 41, 65–69, 77.
Avam-Samoyed, 122, 127.

B

Babali, trib, 53.
Bâd, trib, 21.
Baiamai, 19–20.
Baiame, 28–29.
Baisieux, Jacques de, 164–165.
Bakhimba, societate, 95.
balenă, 52, 70, 81–82.
Bali, 75, 134.
banchet, ritual, 107, 153.
Banda, trib, 94.
Bantu, trib, 72, 74.
Bapedi, trib, 40.
Barberino, Francesco da, 164.
basme, 84, 85, 163–164.
Bastian, A., 47, 97.
a bea, interdicția de a bea, 30.
Bella Bella, trib, 88, 89, 101.
Berndt, R. și C., 131–132.
Berndt, R. M., 41, 60, 67, 68.
bersekr, 15, 91, 110–115, 118.
bețigașe, a mînca folosind bețigașe, 53.
Biamban (Marele Monstru), 26, 27.
Binbinga, trib, 29.
bisexualitate, 41-42.
Bismarck, arhipelag, 42.
Bittremieux, Leo, 95.
boala inițiatică, 120.
Böhdvar, 112.
bora, ceremonial, 18–21, 33, 140.
botez, 7, 152, 153, 157.
Boubia, trib, 41.
brahmanice, inițieri, 70–75, 138, 150.
Bremen, Adam von, 114.
Brimo și Brimos, 147.
Brown, Arthur, 125.
Buddha, 71, 76, 117, 142, 143.
budism, 76, 71–72, 77, 124, 142, 143, 150.
Mahayana, 140.
Bugari, trib, 20–21.
bull-roarer, 18, 22–29, 32, 64, 68, 112, 147, 167.
și circumcizia, 36–40.
Buriat, trib, 119, 123, 125-127.
Bushongo, trib, 49–50.

C

cal, simbolismul lui, 107.
canibal, 87–90, 115.
societatea canibalilor, 87–90, 101.
canibalism, 88, 90, 98.
casă, ceremonial, simbolismul ei, 88.
castitate, 71.
Cathba, 115.
Cavalerii Templieri, 162.
căiță, 73.
călătorie rapidă, 134.
căutare, 16, 124.
cîini, 110, 112.
celest, Ființe Celeste, 54, 99, 100.
centrul lumii, 89, 102, 127, 129, 140, 156.
cer, ascensiunea la cer, *vezi* ascensiune.
Ceram, 47, 52.
Chamacoco, trib, 100.

Chatti, trib, 110.
chemare, *vezi* vocație.
Chepara, trib, 168.
China, 76–78, 134.
Cicero, 149.
Cina cea de taină, 153.
circumcizie, 18, 32, 34, 47, 53–55, 64, 65, 167, 168.
și *bull-roarer*, 36–40.
Clement din Alexandria, 146, 149, 157.
clown, societatea clownilor, Fort Rupert, 87, 88.
colibă, coliba inițiatică, simbolismul colibei, 51–54, 59–61, 73, 77, 81.
Comorin, 75.
Conchobar, 115.
confrerii, 16, 17, 54, 55, 62, 97, 98, 104, 105, 112.
convertire, 174.
Coomaraswamy, A.K., 83, 84.
copac, simbolismul lui, 19, 21, 33–34, 84, 100–102, 122, 126–128, 135, 168.
copac cosmic, 101, 102, 127, 156
copacul lumii, 33, 121, 126, 127.
Coroado, trib, 59.
corp, corp nou, 142–143, 161.
cosmocrator, 158.
crab, Femeia Crab, 80.
creștinism, 7, 137–138, 149, 152–159, 171–172.
cristale, 33, 131, 132.
crocodili, 38, 52.
cruce, simbolismul ei, 156.
cuarț, cristale, 33, 132.
Cuchulainn, inițiere, 114–116.
cuib, simbolismul cuibului, 20, 82.
cupru, stîlp de cupru, 88–89.
Cureți, 144.

D

Danemarca, 62.
dans, societăți de dans, Kwakiutl, 86–92, 101, 105.
dansul trestiilor, 83.
Dante Alighieri, 165.
Daramulan (Dharamulun), 23, 26–29.
Deacon, A. B., 80.
degete, a nu mînca cu degetele, 30, 31, 53.
Demeter, 146, 147.
Dephinas, 76.
destin și derularea destinului, 63.
dezmembrare, 94, 98, 120, 122, 123–125, 129, 130, 132, 136, 139, 140, 143, 168.
Dieiri, trib, 42, 54.
dīkṣā, ritual, 72, 73, 77, 138.
dinți, înnegrirea dinților, 60.
extracția 19, 26, 28, 29, 34, 36, 55.
Dionisie, Pseudo-Areopagitul, 157.
Dionysos, rituri, 145–148.
Djamar, 21.
Djunggawon, ritual, 67.
Dluwulaxa, trib, 88.
Dumézil, Georges, 112, 115, 116.
Dvi-ja (de două ori născut), 71, 72, 138.
Dyak, trib, 61, 124.

E

Elema, triburi, 49.
eleusine, mistere, 137, 145–151.

Eliot, T. S., 173.
Elkin, A. P., 130, 133, 134.
embrionar, respirație, poziție embrionară, 76–77.
  starea embrionară, *vezi regressus ad uterum.*
Emu, 19, 131.
epilepsie, 120.
Epopteia, 147.
Eravo (casa bărbaților), 49.
ermetism, 148, 149, 160, 171.
eroi, 9, 13, 14, 35, 36, 70, 84, 94, 114, 130, 133, 163, 173.
  inițieri, 79–81, 84, 144, 168.
  bersekr, 7, 110–115.
  Chuchulainn, 114–116.
  simbolismul încălzirii, 116–118.
eschimos, 119, 120,124, 139.
Essenes, 152–154.
etnologie, etnolog, 15–16, 32, 36, 40, 60, 106.
euharistie, 153–154.
evrei, 152–154.
extaz, 17, 56, 87, 90, 103, 112, 125, 135.
  tehnici de extaz, 128–130.

F

fachiri, 92, 129, 134.
fălci, 85.
Fedeli d'Amore, 164–165.
femei, excluderea de la inițieri, 18, 19, 21, 22, 32, 49.
  Fedeli d'Amore, 165, 164.
  inițieri eroice, 114–116.
  inițieri, *vezi* inițierea fetelor.
  societățile secrete ale bărbaților, 87, 90, 92, 112.
  societăți secrete, 62, 64, 103–107.
  transformarea simbolică în femeie, 40–42.
Femeia-lună, 45, 59, 63.
fertilitate, 29, 40, 59, 64, 65, 104, 106, 147.
fete, inițierea fetelor, 58–62, 86, 88.
  etape, 62–65.
fierar, 82, 118.
Ființe Divine, 20, 23, 24, 29, 33–35, 37, 38, 40, 102, 167, 170.
Fiji, 50.
Finlanda, 81.
Firmicus Maternus, 148.
foc, stăpîn al focului, 117–118, 129.
  coacerea la foc, 22–23, 133.
  aruncarea în foc, 32, 68.
  mersul pe foc, 117, 133.
Fort Rupert, 88–89, 101.
francmasonerie, 172.
fraternități, 16.
Frau Holle, 63.
Frazer, Sir J. G., 61.
frig, rezistență la frig, 117.
Frigia, 148.
frînghie magică, 132–133.
Frobenius, 93.
furie (*furor*), 91, 108, 114, 116, 117.
furt de vite, 112.

G

Ganda, ceremonial, 49–50.
gestație, 71–75.
Gichet, J. G., 161.
Gilgamesh, 82.
Gillen, F. J., 27, 29, 131.
Gnabaia, 37.

gnosticism, 148, 149, 151, 155, 158.
Gorakhnath, 139.
Graal, căutarea sfîntului Graal, 162–163.
grîu, spic de grîu, 147.
grotă, *vezi* peşteră, simbolismul ei.
Guringal, ceremonial, 22.
Gusinde, M., 44, 45.

H

Haddon, A. C., 42.
Haeckel, Josef, 100.
Hag din Hiisi, 81.
Halakwulup, trib, 44–45.
Hamatsa, dans, 88–91.
haos, 11, 12, 121.
Harva, Uno, 126.
hathayoga, 142.
Helios, 146.
Hentze, C., 80.
Herodot, 75.
Heruli, trib, 110.
Hiisi, vrăjitoarei din, 81.
hinduism, 124, 134, 143.
Hine-mi-te-po, 79.
Hiranyagarbha, rit, 74–75, 77, 138.
Höffler, Otto, 112.
Hottri, 112.
Howitt, A. W., 22, 25, 29.
hrană, *vezi* alimentaţie, tabuuri şi interdicţii.
Huysmans, J. K., 171.

I

Iad (*vezi* şi Infern, Lumea de Jos), 53.
iakut, 119, 122.
Iamblichus, 151.
Iglulik, eschimoşi, 124.
Ilmarinen, 81.
imaginaţie, 84, 85, 163–164, 173.
imn lui Demeter, 149.
imortalitate, 74, 77, 78, 80, 82, 162–163, 173.
incest, 76, 111.
inconştient, 166, 173.
India, 78, 117, 134, 143, 150.
iniţieri, 71–75, 138–143, 150.
izolare, 18, 31, 44, 48, 51, 52, 86, 90, 95, 96.
izolarea fetelor, 59–61.
individualizare, 173.
Indra, 59, 73, 117.
Infern (*vezi* şi Iad şi Lumea de Jos), 79, 80, 82, 89, 123, 125, 127, 129, 139, 140, 145, 163, 168.
iniţiere, 7–14.
  şi creştinismul, 152–159.
  Europa, 62, 63, 144, 159–162.
  Grecia, 143–151.
  eroică, *vezi* eroi.
  individuală, 80–92.
  şi teme literare, 162–166.
  religii primitive, *vezi* primitiv.
  şamanică, *vezi* şamanism.
  Symplegade, 83–85.
  tipuri, 15–17.
Insulele Marshall, 59.
Ioan, 153.
Iran, 126, 134, 145.
Irlanda, 114–116, 162.
Iruntarinia, 131.
Isis, 148.
Isus Cristos, 153–158.
Itchmundi, trib, 42.
Ituri, pigmei, 37, 53.

izolare, 18, 31, 44, 48, 51, 52, 86, 90, 95, 96.
izolarea fetelor, 59–61.

Î

îmbăiere, 86, 91, 115, 152.
încălzirea corpului, 91, 92, 115–116.
simbolismul încălzirii, 116–118.
încercări (probe), *vezi* religii primitive, încercări inițiatice.
înghițire, tema inițiatică a, 29, 51–54, 65–67, 69, 70, 80–82, 93, 95, 103, 105.
Învățător al Dreptății, 153.
înviere, 10, 28–29, 48, 51, 55, 92–98, 121, 123, 148, 174.
învierea lui Isus, 153–154.

J

Jabim, trib, 52.
jaf, dreptul la jaf, 112.
jaguari, 38.
Jaiminiya Upanishad Brahmana, 83.
Japonia, 50, 51, 63, 112.
Jason, 83.
Jeanmaire, H., 141, 145.
Jelmalandji, 67.
Jeraeil, mistere, 25–26.
jocul oposumului, 32–33.
Joyce, James, 173.
Joyce, T.A., 49.
Julunggul, 66–67.
Jung, C. G., 173.

K

Kai, trib, 52.
Kaiemunu, 52.
Kaitish, trib, 29.
Kalevala, 81.
Karadjeri, trib, 31–33, 37, 40–42, 54.
Kamilaroi, trib, 19.
Kavirondo Bantu, 73.
Kittredge, George Lyman, 162.
Koppers, W.l, 44, 45.
Kore, 146, 147.
Kovave, 49.
Kra, 45.
Kran, 45.
Kukata, trib, 37.
Kuksu, societate, 123.
Kunapipi, cult, 41, 65–69, 77.
Kundalini, 117.
Kurnai, trib, 21, 22, 32.
misterul inițierii, 24–26, 37, 44, 168.
Kuta, confrerie, 94.
Kwakiutl, societate de dans, 87–92, 101, 115.

L

labirint, 80, 144.
Lactantius, 149.
laponi, 82.
Laribuga, ceremonial, 33.
Layard, J., 80.
Legile lui Manu, 71.
Le-hev-hev, 80.
Lehtisalo, T., 122.
lei, 38.
leoparzi, 38, 49, 91, 106.
Leviathan, 82.
limbă, limbă nouă, 47, 54.
limbaj special, 54, 95, 187.
Lommel, Herman, 72.
Loomis, Roger Sherman, 162.
lume, centrul lumii, 89, 102, 127, 129, 135, 156.

creația, 8–9, 14, 62–63, 77–78.
imaginea, 20, 88–89.
lumea sacră, 24.
Lumea Cealaltă, 31, 83, 84, 88, 122, 133, 149, 162, 163, 172.
Lumea de Jos, coborîrea, 82, 130, 133, 136.
(*vezi* și Iad, Infern).
Luna, legătura cu femeia, 59, 62–63.
(*vezi* și Femeia-lună), 45.
Lu'ningu, 67.
lup, 91, 110–114, 144.
Lycurgus, 144.

M

Maamba, 33.
magie, 82, 97, 134.
și inițierea femeilor, 64, 108.
căldura, *vezi* încălzire.
substanțe, 27, 130–133.
Magwanda, trib, 40.
mahomedanism, 117.
Maidu, trib, 101.
Maier, Michael, 76.
maimuțe, 49.
Mairya, societăți, 112.
Maitrayani Samhita, 73.
Makua, trib, 47.
Malekula, 80, 126–127.
mamă, despărțirea de mamă, 18, 21–24, 47, 168.
Mama Pămînt, 69, 76, 79, 80, 83, 84, 138.
Marea Mamă, 65, 67, 69, 70, 75, 77, 79–81, 148.
Manangs, 124.
Mandan, indieni, 98, 101.
Mandja, trib, 94.
magie, magia zborului, 135.
magia vînătorii, 106, 109, 113.
Mannerbünde, 16, 106, 110, 112, 162, 167.
manuscrisele de la Marea Moartă, 152.
Maori, 79.
Marsaba, 52.
Marshall, insule, 59.
Masai, trib, 41.
mască, 45, 48–50, 52, 56, 169, societăți cu măști, 56, 93, 94.
Mathews, R. H., 19, 20, 22, 28.
Matayendranath, 139.
maxilar, 83.
Maui, 70, 79.
Mayanamati, 139.
Mayombe, 95.
Melanezia, melanezian, 41, 43, 46, 50, 68, 98, 133, 168.
menstruație, 43, 58–62, 64, 86, 109.
Meriah, 124.
Mesopotamia, 75, 126, 134, 135.
Messia, 154, 154.
Metanira, regină, 146.
mistere, mistere și creștinism, 152–159.
mistere greco-orientale, 7, 15, 136–138, 145–151, 168.
misticism, 16, 55, 56, 70, 84, 92, 103, 128.
mithraism, 126, 127, 148.
Mitla, trib, 88.
Moksha, 141.
monștri, 12, 38, 112.
a fi înghițit de monstru, *vezi* înghițire.
Marele Monstru, 26, 27.
moartea, 108, 111.
moartea și circumcizia, 38–39.
moartea în întuneric, 24.
moartea inițiatică, simbolismul, 28–30, 34, 35, 38–40, 44,

46–48, 51, 53, 54, 57, 69, 70, 77, 87, 88, 93–95, 120, 121, 123, 124, 130, 132, 133, 136, 139–142, 146, 148, 168–170.
moartea și învierea, 10–12, 28–29, 48, 51, 55, 92–98, 123, 174.
moartea și vorbirea, 30–31.
moartea temporară, 128.
moartea și Lumea de Jos, 79–83.
Mordvins, 107.
mormînt și baptisteriu, 157.
munți, 83.
crevase, 76.
Mukti, 141.
mumificare, 133–134.
Mungan-Ngaua, 25.
Murring, trib, 22, 26.
Musgrave Ranges, aborigeni, 32.
Mycerinus, 75.

N

Nanda, ceremonial, 50–51.
Nandi, trib, 41.
Narriniyeri, trib, 30.
nas, perforarea nasului, 43.
naștere, 12, 13, 53, 63, 69, 78, 104, 108, 143.
nașterea copilului, 62, 69–71.
renaștere, 71, 73, 81.
născut de două ori, 71, 72, 77, 138.
nebunie, 90, 91, 113, 120, 121, 130, 136.
vezi și furie, încălzire.
Necht, fiii lui Necht, 115.
neo-budism, 171.
neo-platonism, 151, 157–158.
neo-vedantism, 171.
nereide, 144.
Ngakola, societate, 94, 95.
Nganaoa, 81.
Ngarigo, trib, 30.
Ngoye (Ndassa), trib, 94.
Nilles, John, 43.
Nirvana, 141, 143, 150.
Niyami, 49.
Noile Hebride, 59.
Nootka, indieni, 89.
noua naștere, 10, 13, 44, 48, 54, 70–72, 74, 77, 78, 81, 140, 143, 148, 149, 153, 168, 174.
Noua Guinee, 36, 42, 43, 49, 50, 52, 53, 56.
Noua Zeelandă, 59.
nume, nume nou, 45, 47, 95.
Nuba, trib, 41.
nuditate, ritualul nudității, 42, 48, 96, 97.
Nyembe, asociație, 104–106.

O

oase, 122, 124, 132, 133.
obstacol rotitor, 83.
ocultism, 172.
ocru, 22, 27, 33, 42, 60, 67, 68, 132.
Olim, 46.
Olimpiodor, 151.
Okipa, ceremonie, 101.
omor inițiatic, 38–39.
Omul-Soare, 45.
Opus alchymicum, 160–162.
orfism, 145, 147, 151.
organizații militare, 106, 112–116, 144, 159.
Osiris, 124, 147, 148.
Otto, Walter, 147.
ou, simbolismul lui, 72, 107.

P

Palestina, 152.
Pangwe, trib, 48, 103.
Papua, 47, 52, 134.
Paracelsus, 76.
pasăre, cioc de pasăre, 89.
Patasiva, trib, 47.
Patwin, trib, 123.
Pavel, Sf., 150, 153–155.
pădure, Spiritul Pădurii, 47.
pămînt, Spiritul Pămîntului, 45.
păr, smulgerea părului, 19, 34.
Percival, 162–163.
Personalitate, dezintegrarea personalității, 91, 121.
pește, 52, 70, 81, 82.
peșteră, simbolismul ei, 76, 88, 131.
Pflazervölker, 60.
piatră, piatra sacră, piatra din Ngakola, 95.
piatră de moară, 64, 70.
Piddington, 33.
piele, învelire în piele, 71, 72.
Pindar, 149.
pisică sălbatică, 131.
Pitjandara, trib, 37.
Pitta-Pitta, trib, 41.
pitagorism, 150.
Platon, 146.
platonism, 150.
poartă, simbolismul porților, 83.
poarta mișcătoare, 85.
pod, a trece pe pod, 70.
Pomo, trib, 101.
Popov, A. A., 122.
posesiune, 87, 88, 90, 91.
post, 45, 86, 146.
Potanin, 126.
Prajapati, 74, 117.
primitiv, religii primitive:
mistere ale inițierii, 15–18.
vraci australieni, 130–134.
regenerare colectivă, 34–35.
moarte, simbolismul ei, 28–30.
fete, *vezi* inițierea fetelor.
tribul Kurnai, 24–26, 37, 44, 168.
America de Nord, 85–92, 99–100, 118–119, 128.
regressus ad uterum, *vezi* uter.
terenul sacru, 18–21, 50, 67–68.
societățile secrete, 107–109.
despărțirea de mamă, 21–24.
tribul Yuin, 26–28, 37.
încercările inițiatice, 10, 12.
bull-roarer și circumcizia, 36–41.
moartea inițiatică, 47–51.
cultul Kunapipi, 41, 65–69, 77.
semnificația încercărilor inițiatice, 30–34.
revelația, treptele ei, 54–57.
subincizia, simbolismul ei, 40–43.
Proclus, 151.
psihologie, 40, 53, 109, 163, 166, 172.
pubertate, rituri, *vezi* religii primitive, misterele inițiere și încercările inițiatice.
pui, simbolismul lui, 72.

R

rac, Femeia Rac, 80.
Rahner, Hugo, 157.
Rai, 84.
împărăția cerului, 153, 155.

războinici, inițierea lor, 85, 86, 88, 110–118.
rege, Regele Pescar, 162.
regenerare, 11, 20, 21, 34–35, 43, 44, 66, 69, 87, 108, 150, 151, 159, 170.
re-naștere 12, 34, 35, 45, 53, 68, 75, 123, 141, 142, 148.
inițieri indiene, 71–76, 142–143.
respirație embrionică, 76–77.
revelație, 10, 17, 58, 85, 168.
trepte, 54–57.
Ṛgveda, 71, 72, 75.
Roma, 143, 145.
Rooke Island, 52.
Roth, W. E., 41.
Rusia, 63.

S

sacralitate, 77, 78, 87, 102, 108, 109, 117, 127, 138, 154.
sacru, teren, 18–21, 50, 67–68.
istorie, 9, 10, 14, 35, 65.
timp, 87.
Saintyves, Paul, 163.
Sallustius, 148.
Samoa, 53.
Samoyed, 122, 127.
sanscrită, 117.
sămînță, 72, 73, 77.
sînge, 19, 34, 40, 49, 55.
sînge din braț, 67, 68.
inițierile femeilor, 61–62.
șamanism, 121–125, 129.
subincizie, 49–43.
scară, 89.
schelet, 67, 88, 97, 131, 124, 125, 139.
Schleswig, 62.
Schmidt, W., 36, 41, 44, 61.
Schurtz, H., 15.
scoarță de copac, 29.
scoică cu perlă, 132.
scoică uriașă (*Tridanea deresa*), 80.
Selish, trib, 101.
Selknam, trib, 45–46.
sexualitate, 17, 32, 34, 40–43, 55, 58, 63, 80, 108, 166.
inițierea femeilor, 59.
Shushwap, trib, 59.
Siberia, 117, 119, 120, 121, 126, 127, 130, 134.
Siddhas, 139.
Siggeir, rege, 110, 111.
Sigmund, 110, 111.
Signy, 110, 111.
simboluri, 16.
Sinfjotli, 110, 111.
Siria, 152.
Sjoestedt, M.-L., 114.
soare, 75,77, 100.
societăți secrete, 16, 49–51, 54–56, 58, 68, 86.
societatea de dans Kwakiutl, 87–92, 101, 115.
societățile secrete ale bărbaților, 16, 63, 92–98, 159.
rituri de pubertate, 93–95, 98.
societățile secrete ale femeilor, 16, 62, 103–107.
Socrate, 150.
Sofocle, 149.
Soma, sacrificiu, 72, 73, 138.
somn, împiedicarea novicelui să doarmă, 30.
Sotho, trib, 41.
Soyot, trib, 119.
Spencer, B., 27, 29, 131.

spirit, spiritele strămoşilor, 118, 119, 121–123, 128–129.
spirit protector, 85–87.
Spiritul Pământului, 45.
Spiritul Pădurii, 47.
Marele Spirit, 36, 37.
stafie, 31, 47, 53, 83.
stare transcendentă, 35, 70, 83, 84, 92, 103, 129, 135, 138, 140, 150.
Stendhal, K., 153.
stîlp, simbolismul lui, 19, 32, 67, 68, 86, 94, 99, 101, 102, 121, 127, 128.
de aramă, 88–89, 101.
stîncă, izbirea stîncilor, 83, 84.
strămoşi, 9, 10, 12, 19, 20, 34, 35, 38, 45, 50, 51, 54–57, 93, 94, 112, 167.
Strehlow, C., 36.
subincizie, 19, 36, 54.
supraomenesc, Fiinţe Supraomeneşti, 35–38, 98, 128.
simbolismul subinciziei, 40–43.
suflet, şi misterele sufletului, 150–151.
sufletul şamanului, 119, 120, 128, 129, 134.
sufletul femeii, 63, 64.
supranatural, fiinţe supranaturale, 8–10, 14, 16, 35, 39, 46, 56, 66, 112, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 167, 169, 170.
suprem, Fiinţe Supreme, 19, 20, 21, 26, 28, 33, 34, 38, 44–46, 55, 57, 93, 94, 99, 100, 109, 128, 136, 145.
Ţara de Foc, 44, 47.
tribul Wiradjuri, 29–30.
tribul Yuin, 26–28.
Swahili, trib, 59.
Symplegade, 83–85, 168.
Synesius, 151.

Ş

şamanism, 16, 33, 55, 70, 82, 87, 91, 98, 99, 101, 103, 116, 130, 167.
răspîndirea şamanismului, 134–136.
iniţierea şamanică, 85–87, 92, 94, 128, 138, 144.
încercările, 121–125.
riturile publice, 125–128.
tehnicile extazului, 127–129.
chemare, vocaţie, 118–121.
şi căldura magică, 91, 92, 116–118.
şerpi, 52, 66–69, 106, 131–133.
şoim, ciocul şoimului, 83, 84.

T

tabu, *vezi* alimentaţie tabuuri, interdicţii.
Tacit, 110.
Tahiti, 41.
Taifali, trib, 110.
tantrism, 15, 117, 139–142.
taoism, 75.
Tathagata, 76.
tatuaj, 34, 47, 60.
tămăduitor, 88, 91, 92.
Tchoed, rit, 139–140.
Telekut, trib, 123.
temă literară, şi iniţiere, 162–166, 173.
teren sacru, 18–21, 50, 67–68.
Tessmann, G., 48.

Tezeu, 143–144.
Thurmulun, 29.
Tibet, 133, 134, 139.
  rituri ale pubertății, 139.
timp, începuturile timpului, 9–11, 13.
  reintegrarea, 20–21, 57, 167.
  scurgerea, 63–64.
Tindale, Norman B., 32, 54.
Torday, E., 49.
Torres, strîmtoare, 42, 133.
totemism, 60, 131.
transă, 70, 82, 87, 88, 100, 101, 118, 126, 128, 133, 134.
transmutare, 160, 161.
tranziție, rituri, 8, 16, 159, 174.
trecere paradoxală, 70.
trestie, dansul trestiilor, 83.
Trobriand, insule, 108.
trup nou (*vezi* și corp), 97.
Tundum, 25.
Tungus, trib, 119, 122, 125.
Turrbal, trib, 29.
tutelar, spirit, 85–87.
Twanyirrika, 36.

Ț

Țara de Foc, 30.
  riturile de pubertate, 44–47, 58, 167.
a țese, 63, 145.

U

Ucraina, 64.
Umba, ceremonial, 32.
Unmatjera, trib, 29, 131.
Unthippa, femei, 21.
Upanayana, ceremonial, 71–73, 77, 138.
urs, 91, 110, 112, 124.
uter, 82, 157.
  coliba ca simbol al uterului, 53, 73, 75.
  regressus ad uterum, 67–71, 79.
  în inițierile indiene, 71–72.
  semnificații multiple, 75–78.

V

vacă, 74, 75.
vagina dentata, 69, 70, 80–82, 84.
Väinämöinen, 81–82.
Vangla-Papua, trib, 42.
vas, 69, 72, 74, 75.
Vasishta, 75.
Veddah, trib, 59.
vedenii, 118, 140.
vedere, interdicția de a privi, 31.
veghe de noapte, 163.
Vendryès, J., 114.
Vilela, trib, 100.
vis, 118, 121, 140, 174.
  Timpul Vis, 20, 34, 35.
  timpul visării, 66–67.
vînătoare, 38, 39, 97, 109.
vocație mistică, 16–17, 118–121.
Volsunga Saga, 110–111.
vorbire, interdicția de a vorbi, 31, 50.
vraci, 16, 12, 22, 26–29, 33, 55, 56, 92, 103, 116, 118, 124, 128, 134, 136.
  inițierile australiene, 130–134, 139, 147.
vrăjitoare, procesul vrăjitoarelor, 162.
vrăjitori, 19, 118, 142.
Vries, Jan de, 164.
vulva, și subincizia, 41.

W

Warburton Ranges, 131.
Watauineiwa, 45.
Wauwalak, surori, 66–68.
Webster, H., 15.
Weiser, L., 112.
Weule, K., 47.
Widengren, G., 112.
Wikander, S., 112.
Wikeno, societate de dans, 88, 89.
Winthuis, J., 40, 41.
Wintun, trib, 52.
Wiradjuri, trib, 19, 22, 28, 32.
  simbolismul morții, 29–30.
Wirz, P., 41.
Wonghibon, subtrib, 29.

X

Xalpen, 46.

Y

Yamana, trib, 30.
  ceremonialul de inițiere, 44–45.
Yao, trib, 62.
Yaruro, trib, 100.
Yetaita, 45.
yoga, 133, 134, 140–142.
Yuin, trib, 19, 22.
  Ființa Supremă și ceremonialul de inițiere, 26–28, 37.
Yuri-ulu, trib, 30.

Z

Zagreus, 37.
zbor, magia zborului, 135.
zei, 104–14, 34–36, 49, 55, 57, 73, 87–89, 92, 102, 119, 129, 134, 141, 148, 154, 167.
  Zeul cerului, 22, 32, 37.
zeițe, 139, 144.
  Zeița Morții, 80, 81.
  Zeița Destinului, 63.
Zosim, 160, 161.

Cuprins

Cuvînt înainte 5

Introducere 7

CAPITOLUL I

MISTERE INIȚIATICE ÎN RELIGIILE PRIMITIVE

Remarci preliminare 15
Terenul sacru 18
Despărțirea de mamă 21
Misterul inițierii Kurnai 24
Ființa supremă și inițierea în tribul Yuin 26
Simbolismul morții inițiatice 28
Semnificația încercărilor inițiatice 30
Inițiere și regenerare colectivă 34

CAPITOLUL II

ÎNCERCĂRI INIȚIATICE

Bull-roarer și circumcizia 36
Simbolismul subinciziei 40
Inițierea în Țara de Foc 44
Scenariile morții inițiatice 47
Înghițirea de către un monstru 51
Treptele revelației 54

CAPITOLUL III

DE LA RITURILE TRIBALE LA CULTELE SECRETE

Inițierea fetelor 58
Trepte în inițierile feminine 62
Un cult secret australian care încă mai există 65
Simbolismul inițiatic al *regressus ad uterum* 69
Simbolismul noii nașteri în inițierile indiene 71
Sensurile multiple ale simbolismului embriologic 75

CAPITOLUL IV

INIȚIERI INDIVIDUALE ȘI SOCIETĂȚI SECRETE

Coborîrea în Infern și inițierile eroice 79
Simbolismul inițiatic al Symplegadelor 83
Inițieri individuale: America de Nord 85
Societățile de dans Kwakiutl 87
Societățile secrete masculine 92
Motive inițiatice comune riturilor de pubertate și societăților secrete 99
Societățile secrete feminine 103
Antagonism și atracție reciprocă 107

CAPITOLUL V

INIȚIERI EROICE ȘI INIȚIERI ȘAMANICE

A fi cuprins de starea *bersekr* 110
Inițierea lui Cuchulainn 114
Simbolismul căldurii magice 116
Inițierile șamanice 118

Probele inițiatice ale șamanilor siberieni 121
Rituri publice ale inițierilor șamanice 125
Tehnici ale extazului 128
Inițierile vracilor australieni 130
Influențe asiatice în Australia 133

CAPITOLUL VI

TEME INIȚIATICE ÎN MARILE RELIGII

India 138
Urme ale riturilor de pubertate în Grecia antică 143
Eleusis și misterele elenistice 145
Creștinismul și inițierea 152
Supraviețuirea motivelor inițiatice în Europa creștină .. 159
Motive inițiatice și teme literare 162
Cîteva remarci finale 166

Epilog 171
Note 175
Indice 207

Culegere și paginare HUMANITAS

Tiparul executat sub comanda 50 489
Pregătirea formei și imprimarea
R.A.I. „Coresi"
Piața Presei Libere, 1, București
ROMÂNIA

Inițierea se află în miezul oricărei existențe umane autentice. Și aceasta din două motive: pe de o parte, pentru că orice viață umană autentică presupune crize profunde, încercări, suferință, pierderea și recucerirea eului propriu, „moarte și înviere"; pe de altă parte, indiferent de gradul de împliniri la care a ajuns, la un moment dat orice om își vede viața ca pe un eșec. În astfel de momente de criză totală, numai o singură speranță pare să ofere o soluție: aceea de a-și lua viața de la capăt. Dacă putem spune că inițierea constituie o dimensiune specifică a existenței umane este înainte de toate pentru că numai inițierea conferă morții o funcție pozitivă: aceea de a pregăti noua naștere spirituală, accesul la un mod de a fi nesupus acțiunii devastatoare a Timpului.

MIRCEA ELIADE

10900

ISBN 973-28-0609-5